

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

خير الكلام حمد الملك العلام مبدع العالم على احسن وجه ونظام خالق الارض والسموات العلى بقدرته القاهرة وجاعل
الاجرام العلوية متحركة بحكمته الباهرة ومفضل العالمين على العالمين وهاديهم سبيل الرشاد ومذكرهم طريق النجاة في معرفة
المبدأ والمعاد ثم الصلوة على رسوله الذي اظهر الشرائع بالحجج القاطعة وابان النواميس الالهية بالبراهين الساطعة وعلى آله واصحابه
الذين حصلوا التجريد والتفريد عن الشكوك والشبه في اسرار الايمان والتوحيد وبعد فان اشرف الايادي في تحصيل النعم
وانفس الجواهر المودعة في بني آدم هو العلم الذي من تحلى به فقد فاز بالقدح المعلى وبلغ المقصد الاقصى وتسنم الذروة
العليا فاستجلى ابكار الصفات الالوهية وحواضر سمات الربوبية وهو للانسان افضل الذخائر في السعادات واكمل الفضائل
والكمالات وكم فيه وقد ورد في فضائله وما في اهله آيات محكمات واحاديث متواترات وعلم الكلام الذي هو اساس
الشرائع والاحكام ومبنى قواعد عقائد الاسلام واجل العلوم واتم الرسوم اقواها اصولا وفروعا واقومها حجة ودليلا
واعلاها محتدا وسبيلا واعزها غاية ويفرح عليه واتم ما يباح مطايا الطلب اذ به يعرف احوال المبدأ والمعاد واسرارها
وبه يكشف عن وجوه حقائق الممكنات استارها وبه يعلم احكام الشريعة النبوية الطاهرة وبه يحصل الوثوق باحوال
الانسان في النشأة الاولى والآخرة وبه الاطلاع على مشاهدات الملك ومعاينات الملكوت وبه يطلع على اسرار اللاهوت
وبه يسلك سبيل الحق وهو اولى بان يصرف عنان الهمة نحو تحصيله ويصرف زمام الطلب على مطية الاجتهاد وتكميله
هذا وان كتاب التجريد الذي صنفه في هذا الفن المولى الاعظم والحبر المعظم قدوة العلماء الراسخين اسوة الحكماء المتالهين
نصير الحق والدين محمد بن محمد الطوسي قدس الله نفسه وروح رمسه تصنيف مخزون بالعجائب وتأليف مشحون بالغرائب فهو
وان كان صغير الحجم وجيز النظم فهو كثير العلم عظيم الاسم جليل الشأن رفيع المكان حسن النظام مقبول الائمة العظام لم يظفر
بمثله علماء الاعصار ولم يأت بشبهه الفضلاء في القرون والادوار مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحونة
بجواهر كلها كالفصوص ومحتو على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة
في عبارات موجزة وتلويحات رائقة لكنها لاستغراقها في بحر نسوع السلاسة من لفظه ولكن معانيها السحر تحدو
هودج الاشياء كالشمس في رابعة النهار نداولته ايدي النظار وتنافست في ساحته جياد الافكار ثم ان كثيرا من العلماء وجما
غفيرا من الفضلاء وجهوا نظرهم الى شرح هذا الكتاب ونشر معانيه والفحص عن دلائله والكشف عن مبانيه وصرفوا
هممهم الى ايضاح مشكلاته واصلاح معضلاته وبذلوا الطاقة في كشف غطائه وهتك ستره وغشائه ومن تلك
الشروح الطفها اسلوبا واحسنها امتزاجا هو ما صنفه العالم الرباني والحبر الصمداني مولانا شمس الحق والملة محمد الاصفهاني



طراز

طاب الله ثراه وجعل الجنة مثواه فإنه بعد ما كان طامحا حول مقاصده ومعاقده وسعى حالة سداد دلائله وشواهده وتلقاه
الفضلاء بحسن القبول والرضا ولمثل هذا فليتنافس المتنافسون أدرات الأمصار والشهور حتى ان السيد الفاضل الكامل كاسف معضلات
المسائل مولانا وسيدنا علي الشريف الجرجاني تغمده الله بغفرانه وأسكنه فراديس جنانه قد علق عليه حواشي تشتمل على تحقيقات
رائقة وتدقيقات دائقة سابقة يتحير من ساطع غرر أنوارها الحقائق ويتحيد من علو نظر آثار اولي الدراية ومع
ذلك كان كثير من معضلات موارد تلك الكتاب على حالها وجليل من مكنونات مستوره لم يقع نظر ناظر على طلائعها
مخدرات فوائد محجوبة عن الأذهان لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان وعرائس نفائس تحت الحجب مستورة وغرائب أسرار في
حجاب الغيب محجوبة بل كان الكتاب على ما كان من كونه كنزا مخفيا وسرا مطويا كدرة لم تثقب في صدفة لم تحرك لا مركبات عرائس
في صنعة عجيبة في ستره عن الأنظار لغاية إيجازه ونهاية الإعجاز في إظهار المقصود وإيراده لا يكشف معناه إلا
للأوحدي من الفضلاء ولا يتضح مغزاه إلا للألمعي من الأذكياء وإني بعدما صرفت في الكشف عن حقائق هذا العلم شطرا
من عمري ووقفت على الفحص عن دقائقه قدرا من دهري فما تركت في هذا العلم إلا تصفحت سببه وسببه وما من صحيفة
من نوره في هذا الفن لا تعرفت عنه وسمعت أن تبقى تلك البدائع تحت غطاء من الإبهام ويكون تلك الودائع
في خفاء من الأفهام فأردت أن أشرح شرحا أذلل صعابه وأكشف عن وجوه خرائده نقابه وأضم ما وقفت عليه من أسراره
وأبين ما فهمت من اللطائف التي وراء أستاره وأضيف إليه فوائد التقطتها من سائر الكتب الفاخرة وزوائد استنبطتها
بفكري القاصر وخاطري الفاتر فتصديت لما قصدت بما عنيت وحمدت الله كما يحمده الأولياء ومن يصحبه الأحباء
والأخلاء شرحا شارحا للطائفه وحقائقه كاشفا للأستار عن وجوه نكته ودقائقه لا مطولا فيمل إملالا ولا مختصرا
فيخل إخلالا لا مع تقرير لقواعده وتحرير لمعاقده وتفسير لمقاصده وتكثير لفوائده وبسط للموجز وحل للمعقد وتقييد للمرسل
وتفصيل المجمل وما التوفيق بهذه السعادة العظمى والكرامة الكبرى لأنهي من الدولة السلطان الأعظم والخاقان المعظم مالك
رقاب الأمم خليفة الله في العالم باسط مهاد العدل والإنصاف هادم أساس الجور والاعتساف والى لواء الولاية في الآفاق مالك
سرير الخلافة بالإرث والاستحقاق المجتهد في إعلاء سرادق الأمر والإمام المتمثل بقول الله يأمر بالعدل والإحسان معين
الدنيا والدين سلطان أبو سعيد كوركان لا زالت الآفاق مستنيرة بأنوار معدلته وأعطاف العالم مغمورة بسحائب مرحمته
أعنة عنايته نحو حماية أهل الإسلام معطوفة وهمته العليا إلى تشييد مباني الشرع الشريف مصروفة قد انضم مع
الأخلاق أركانها وأرصادها ومن الهمم بإعلائها وأسماها عنيته لعليه محط رحال الأفاضل وسدته السنية مجمع
آمال الأماجد والأماثل شعر هو الملك المنصور راياته والذي سجاياه إقدام وحزم ونائل تلوذ به الأحرار من كل حطة
وتأوي إلى عالي ذراه الأماثل فيمناه بحر موجه متلاطم ولقياه ضوء بدر متكامل فما الشمس إن قيست به من سنى
ولا الصبح وضاح ولا البدر كامل من تخلى بحبه فهو في ظل من الآمال ممدود ومن تخلى عن وده فهو في ظل من يحموم ممدود
مبنا أعدائه مؤسس على سفا جرف هار وعمران أوليائه مرصص في جنات تجري من تحتها الأنهار فالحمد لله الذي فضله على
السلاطين تفصيلا وآتاه ما كان من الفضائل جملة وتفصيلا وشرفه بأكرم مظاهر الإشراق والطلوع حتى صيره
مظاهر الإعراق والفروع وجعل السنة الفضلاء بنشر ثنائه مطلقة ورقاب العلماء بطوق عطائه مطوقة
اللهم اجعل جناب جلاله موارد الآمال ومعاقد الآمان ومعادن اليمن والكرامة ومواطن الأمن والسلامة ووفقه توفيقا

على تربية العلماء وتقوية الفضلاء واجعل ما تواصل الدأب في العلم من نعم مشكورا وما يتوالى إلى أهل الفضل من كرم موفورا
من قال الآمين أتقى الله مخلصه فإن هذا الدعاء يشمل البشر أما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد أنبيائه
وعلى أكرم أحبائه أي على آله وأصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه فأصل التفضيل فيهما بمعنى
الزيادة على من أضيف إليه وجمع لأجل المطابقة لمن هو له إفرادا وجمعا ويحتمل بناء على من هو شأن يريد به علماء ملته وأولي الأمر
المكنون بصورة على جر ما جاء إن الاسم عزا معطوفا على سيد أنبيائه ويؤيده ما يوجد في بعض النسخ من التصريح باسم النبي
فلما عمدت إلى ما سلف من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على النمط النظام مشيرا إلى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل
الاجتهاد مما قادني الدليل إليه وقوي اعتمادي عليه والله أسأل العصمة والسداد وأن يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته
بتجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد لما كان المقصد الأعلى والمطلب الأقصى في علم الكلام هو العلم بأحوال المبدأ
والمعاد وأحوال المعاد مما لا يستقل بإثباتها العقل بل يحتاج فيها إلى السماع من المعلم والمعلم في المعاد والإلهية هو النبي
بالاتفاق والإمام أيضا عند بعضهم وما يستقل بإثباته العقل إنما يستنبط من البحث عن أحوال الممكن المنقسم إلى الجوهر
والعرض إما بأمور عامة أو غيرها الأحوج بين المص كما أنه على ستة مقاصد الأول في الأمور العامة الثاني في الجوهر والعرض
الثالث في إثبات الصانع وصفاته الرابع في النبوة الخامس في الإمامة السادس في المعاد وجعل الترتيب طاهر **المقصد الأول**
في الأمور العامة أي ما لا يختص بقسم من أقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض لما أورد كلاما يختص بواحد منها وما
احتاج إليه لمعرفة الأحوال المشتركة إما بين الثلاثة كالوجود والعلة أو بين الاثنين كالماهية والمعلولية فالبحث
عن العدم لكونه مقابلا للوجود وعن الامتناع لكونه من أحوال العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما من أحوال الوجود ولذلك
أورد منها في مبحث الوجود والعدم وفيه فصول ثلاثة لانحصار الأمور العامة بالاستقراء في الوجود والعدم وما يتعلق بهما
والماهية ولواحقها والعلة والمعلولية **الفصل الأول** في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين
والمنفي العين أو الذي يمكن أن يخبر عنه ونقيضه أي الذي لا يمكن أن يخبر عنه أو بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي يكون
فاعلا أو منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل على دور ظاهر أما اشتمال التحديد الأول فظ لأن الثبوت
مرادف للوجود وكذا النفي للعدم وأما الثاني فلأن الإمكان مأخوذ في كل من حدي الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب
الضرورة عن طرفي الوجود والعدم وأما الثالث فلأنه قد أخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف
العدم المرادف له وما قيل من أن معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتأثر فمعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا
ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا متأثرا وهذا سلب لقسمي الموجود وسيتوقف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم
فضعفه ظاهر لأنا لا نسلم أن معنى الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتأثر عند الإطلاق نسلم أنهما لا يكونان
إلا موجودين وفي قوله وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين يطرد إذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم
عرفا بهما واعلم أن مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صفة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات
معلوم لكل من يعرف اللغة فإذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وإن جهل جهل فلو احتاج الموجود إلى التعريف كان
ذلك لاحتياج الوجود إليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف حقيقة للوجود بدون العين لأنه المحتاج إلى التعريف
وكذا تعريفه بما يمكن أن يخبر عنه تعريف له بدون الحمل بالإمكان وكذا أن تعريف الموجود المذكور صريحا دور كان

... فتوا امساع الرسم ان يعرفا

بعض القيصر القيض المحتمل اوعرفنا بما يستقيم للدورتلك اذ الوجود اعرف الاشياء حينئذ لكون دا المرسوم هنا اعرفيا

تعريف الوجود المذكور ههنا دون قوله ويحدونهما اي يحدون الوجود والعدم كما هو الظاهر بالسياق لغير اي بما علم منه تحديدهما او يقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانهما اطلقا عليهما تسامحا باطلاق المشتق منه على المشتق وهو مشهور والمال فيهما لكل واحد اولى فيه نظر لانه يلزم بمقتضى التحقيق هنا ان يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفا له بالحقيقة لما حد الاشتقاق بماخذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام في نحو الحساس فلا يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرفها للعرفان فاذا علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس ولو جهل جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفا للاحساس باحد المشتقات معا انه ليس كذلك فانه قد يجوز تعريف المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريفه بماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق فلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة الارادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك ونظائر ذلك اكثر من ان يحصى وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فحينئذ وان احتاج المشتق الى حد فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وقلما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى ان يستعمل لفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار لتعلم مفهوم ماخذ اشتقاقه فلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك بينا الحركة ويجاب بانها الخروج من القوة الى الفعل على التدريج فان قيل المتحرك احسانه الخارج من القوة الى الفعل وذلك كما قال هو تعريف في الحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان السؤال عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه وان اريد ان نعلم بحقيقته او بوجه اخر فحينئذ ان احتاج المشتق الى حد فذلك لا يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق فلا اذا اسئل عن الانسان الذي علم بوجه الضحك ويراد ان نعلم بوجه اخر وقيل انه الضاحك فالجواب لكانت ليس تعريفا للضحك بالكتابة كيف ولا يمكن حمله عليه واذا عرفت ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الوجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك لزم ان يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو مما لا يحمل عليه كما لا يخفى ولا يكون معرفا له فلا يمشي هذا الاعتذار فهو ولما اطلق تحديدهما الوجود والعدم بما ذكر اشار الى دفع الاعتذار لا ولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم فقال بل المراد تعريف اللفظ وليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما في سائر التعريفات الحقيقية بل المقصود به الاشارة الى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا يضر ايراد ما هو مرادف للمعرف كما في التعريفين الاول والثالث بل مداره على الالفاظ المفردة المترادفة فان لم يوجد او وجد لكنها الفاظ مركبة دالة على مفهوم ولا يكون التفصيل المستفاد بها مقصودا بل المقصود بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المتصورة ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف كما في التعريف الثاني لما ذكرنا من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة المعرف عليها دورا بل لا يمكن تحديدهما الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شيء في المفهوم اعرف من الوجود اقول ان اراد ان تصور الوجود بوجه بما يمتاز عن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه وذلك مسلم بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك ممنوع بل مع كونه متصورا ايضا والاستدلال سوف التصديق بالشيء عليه وتوقف البيع

بسيطًا وعدم تركب الوجود مع فرضه مركبًا او ابطال الرسم باطل ايضا قال الامام على بداهة تصور الوجود بوجوه اشار المص الى
اشبههما وحكم ببطلان بقيتها الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم اعني قولنا الشيء اما موجود واما معدوم بديهي
ويتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بان يكون بديهيا
والثاني ان الوجود ان كان متصورًا وليس ذلك بالكسب لانا ما اكتسابه اما بالحد وانه لا يكون الا بالاجزاء والوجود بسيط والا فاجزاؤه
اما وجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست بوجودات فلا بد ان يحصل عند اجتماعها
امر زائد والا فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثم الا تلك الاجزاء التي ليست بوجودات فذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء
معروضاته فلم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه مع انه فرض مركبا الا انه لا يتم ان الوجود هو ذلك الزائد فقط بل هو مع تلك
الاجزاء فلا يلزم عدم تركب الوجود لا يقال على هذا يكون الزائد جزءا له وينتقل الكلام اليه واما بالرسم وانه باطل اذ يتوقف
على العلم باختصاص الرسوم بالمرسوم وهو يتوقف على العلم بالمرسوم فهو دور وبما عداه مفصلا وهو ممتنع لاستحالة
احاطة الذهن بما لا يتناهى اما بطلان الوجه الاول فلانا لا نسلم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق
البديهي قد يكون باطرافه كسبية ولو سلم فمختار ان تصوره بوجه ما بديهي ولا نزاع فيه وان قيل نحن نستدل بان هذا
التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور الوجود فهو بديهي لا يقال هذا مصادرة فان من لا يسلم بداهة تصور الوجود
كيف يسلم بداهة جميع تصورات هذا التصديق لانا نقول قد يعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب
من البله والصبيان فيعلم كونه بديهيا بجميع تصوراته ولا يلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات
والمتصورات لا استدلالا لحصول العلم ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا استدلال بالشكل الاول اذ حاصله ان تصور
الوجود من تصورات هذا التصديق وكل ما هو من تصورات هذا التصديق فهو بديهي فتصور الوجود بديهي قلنا وما ذكرتم من
حصول هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل عليه وان اردت انه بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان الوجه
الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان اردت انه متصور بوجه ما بديهي فلا يجديه نفعا الا ان الخلاف في تصور
الكنه وايضا نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم توقف الشيء على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا
عرضيا كصدق الانسان على كل من اجزائه ولا استحالة في ذلك ونختار انها ليست بوجودات قوله فلا بد ان يحصل عند
اجتماعها امر زائد ويكون ذلك الزائد هو الوجود قلنا نعم وذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع
لم يحصل الا بعد الاجتماع وانه زائد على كل واحد واحد فرض انه غير الوجود فيكون التركيب في الوجود ثم ما ذكره منقوض
بسائر المركبات التي علم تركيبها يقينا اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا ونختار انا اكتسبناه بالرسم قوله يتوقف
على العلم بالاختصاص قلنا ممنوع بل يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمناه لكن العلم بالاختصاص لا
يتوقف الا على تصور المعرف بوجه ما فلا يلزم الدور وعلى تصور ما عداه اجمالا وهو ليس بمحال انما المحال هو الاحاطة
بما لا يتناهى مفصلا الثالث تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فان النفس الى حصول ما عرفت بمجرد التفاتها اليه
من غير كسب او حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهته كل بديهي وكذا اكتسابه كل كسبي كلنا نعلم بديهيا ان بعض ما ذكر
لانا نقول قد يحصل صورة في النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها ثم تحصل فيها صورة اخرى ولا تلتفت ايضا
الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت المدة وكثرت الصور توجهت اليها فالتبس عليها في بعض الصور كيفية

حصولها

اما الدوا ابد الاسمى و وارسا بعضيله المعرب قالوا الوجود مطلقا مشترك لكون مفهوم النقيض واحد
الشائع الحكم العير بعيق فلترجع الى البحث المدرة اذ قابل القسمة معنى لمشترك وحوم وهو مطلقة ان وتد

حصولها ما حاجت الى الاستدلال ورد لك بالدهتا ابطاد في الكتب اشتمال علما بشي وتردد الذهن حال الجزم
بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقوله القسمة يعطي الشركة استدل على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا
بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن
جزمنا بوجود سببه مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل الاعتقاد لكونه ممكنا
الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل
الاعتقادات مشتركا بين الكل فيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم
بوجود على شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من الوجود او مفهوم الموجود ليس
منها مل هو من المعقولات الثانية كما سيجيء الثاني ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل
الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان يكون معدوما
ولا موجودا بالمعنى الذي قصد بل موجودا بمعنى آخر اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم
العدم لا دخل له في الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر اظهر اذ يجيء على هذا التقدير احتمال آخر سلانتفو
في المثال المذكور يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فالاولى ان يطرح من البين ويقول لو لم يكن الوجود مشتركا
لبطل الحصر العقلي وبيانه الكلام في قبل الحصر على هذا التقدير اعوان يكون مفهوم العدم ايضا متعددا كون من الوجود
الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان ذلك حصرا عقليا
لان معناه زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص فهذا تردد بين النفي والاثبات
يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام ونفيه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم
خاص ونفيه اقول الحصر العقلي هو ما لو جرد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار فهنا لم يجزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية
هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم
بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان الحصر فيه فاسدا اذ يجوز ان يكون موجودا بوجود آخر او عدم بعدم آخر فيصدق
انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذا انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص
واما معدوم بعدمه الخاص لا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم
دليلا آخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل من الوجودات
المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين لا يقال ان لم يكن مفهوم العدم واحدا يكون المفسدة
لازمة على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لتحقق التناقض بين العدمات والوجودات وهو يستلزم
ان يتحقق التناقض بين العدم الواحد والوجودات لانا نقول على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو
نقيض له فلا يكون التناقض الا بين مفهومين فيل لا نسلم ان مفهوم العدم واحد بل لكل حقيقة سلب محال لسلب حقيقة
اخرى واجيب بان السلب المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم واحد ولا شك ان هذا التقرير بعينه جار في الوجود
فمن لا يسلم الاشتراك فيه لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب بل المشترك بينهما عنده هو لفظ السلب كما في الوجود
الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ومورد القسمة مشترك بين

اما ثانياً فلان اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام غير لازم فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان من كل
منهما غير الحيوان اخص اولاً فان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم فيكون القسم
عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه
والقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض وما يتوهم من انه يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه فذلك
غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده اول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو اورد بان القسم قيده فلو فرض
في هذا القول مناقشة بلفظ قيد القسم والمقصود انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع افراد
الممكن الذي هو قيد القسم وما ذكره من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام لا يجدي طائلا لان قيد القسم قد يكون اعم من
المقسم من وجه كما في مثال الحيوان والابيض ان مع الحيوان وثانيا ان الوجود يشمل القسمة الى جميع الاشخاص فردا فردا
فيلزم اشتراكه بين الجميع فان قيل على الدليل الاول ان الامر الثاني في المقطوع به هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة
الذوات مطلقا وعلى الثاني ان معنى قولنا زيد اما موجود او معدوم انه موجود باحد الوجودات المتخالفة او ليس بموجود
اصلا ان قلنا ان العدم مفهوم واحد او معدوم باحد الاعدام المتخالفة الذوات ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث
ان تقسيم الوجود بتأويل المسمى به فلما كان ذلك بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع
لفظ الوجود بازائها وبحسب تعدد الاوضاع هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات و
اوضاعها واذا ثبت كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات باسرها فيغاير هذا المفهوم المشترك الماهيات
اي يكون زائدا عليها لا عينها ولا جزءها والا اي وان لم يغاير لكان اما عينها فيلزم اتحاد الماهيات في حقيقة واحدة لاتحادها
مع الوجود الذي هو مفهوم واحد او جزءها فيلزم تركب بعض اجزائها بل تركب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية اما
الملازمة فلانه لو كان جزء الماهيات لكان جزءا مشتركا فوجب امتياز بعضها عن بعض باجزاء اخر موجودة لامتناع
تقوم الموجود بالمعدوم ولا بد ان يكون جزء لتلك الاجزاء ايضا اذ الفرض انه جزء للموجودات باسرها فيمتاز تلك
الاجزاء بعضها عن بعض باجزاء اخر فلتلك الاجزاء ايضا اجزاء اخر ثم ينتقل الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى ان يتسلسل
واما بطلان التالي فلان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى المركب
قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد وفيه ان الامتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة
في الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية واما اذا كانت عقلية فلا تحقق لها في الخارج متمايزة
فلا دليل على استحالته ادعا بينة امتناع تعقل كنه الماهية اذا لم يكتف في تعقل كنه شيء بتعقل اجزائه الاولية
وشرط في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء ما لعاما ملع على التفصيل واعترض بان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود
ليس عين الماهيات وكذا ليس جزءا في الجميع ولا يلزم من ذلك كونه مغايرا زائدا في الجميع لاحتمال ان يكون زائدا
في البعض وعينا في البعض او جزءا واجيب بان اختلاف الوجود في العروض والعينية والدخول غير معقول لانه ان اقتضى
العروض فينبغي ان يكون في الجميع كذلك وان اقتضى العينية او الدخول فكذلك ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضي
شيئا من ذلك بل المقتضي هو الماهيات ولو سلم فلا يلزم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطئا
وجب الاستواء وان كان مشككا كان زائدا في الجميع وهو عين الخط لا لما قبل الخط هو زيادة الوجود على الماهيات

واللازم من كونه مشككا زيادته على افراده التي هي الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه للوجودات عروضه للماهيات لجواز ان يكون
العارض والمعروض معًا داخلين في الماهيات الا انه مدفوع بان الوجود اذا لم يكن منشأ للحصول في الماهيات لزم خروجهما وان لم
يطلق عليه بالقياس اليها لفظ التشكيك اذ الدليل بعينه جار هناك بل الا ما نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا
في الجميع الا لما اختلف لا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع على انه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف في الذاتيات والذاتيا
بالتشكيك واقوى ما ذكروه انه اذا اختلف الماهية او الذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدًا
وهو منقوض بالعارض فانه اذا اختلف بالكمال والنقصان تبدل الماهية كالمربع والمربع من المقدار لا يوجب تغاير
الماهية قيل القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود
وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدًا عليها الا
ان يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت الحق انه عرضي لافراده فالحق ان المدعى ان الوجود
المطلق المشترك زائد على الماهيات كما اشار اليه المص بتفريع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث قال فيغاير
الماهية وصرح به هناك وايضا ان الوجودات امر وراء الماهيات والوجود المطلق وحصته زائد على الماهية عارضا
لها انما الاشتباه انه لا يمكن ان الوجود مشكك فيكون عارضا لافراده التي هي وجودات خاصة وبه تبين ان
الموجودات امر وراء الوجود المطلق وحصته لانا نقول قد مر انه انه لم يثبت كون التشكيك عرضيا بالنسبة الى افراده وان
فالكلام في اثبات ان ذلك الامر زائد على الماهية ولو سلم فلا اقل من ان يكون كسائر ما يدعون الضرورة في دعوى
زيادة الوجود على الماهية كما ذكره هذا القائل المحقق في ذيل هذا المبحث وتبينه بان المصادر السلبية كما يدل على اشتراك
جميع الموجودات في انها يمتاز بها عن المعدومات ويسمى في العربية بالوجود والكون وفي الفارسية بهستي وبودن كذلك
تدل ان مفهومها خارج عنها ونصفها او يحمل عليها ذكر ان الضرورة بهذا الوجه اعتراف بان المدعى ليس الا زيادة
وجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولا انفكاكهما تعقلا فانا قد نعقل الوجود مع الجهل بخصوصية الماهية وهو ظاهر وقد
ظاهر الا ان يسلم ان التعقل هو الوجود في الذهن
نعقل الماهية ونغفل عن وجودها اما في الخارج فقط واما في الذهن ولو سلم فنعقل الشيء لا يستلزم نعقل تعقله وتعقل
هذا الانفكاك لا يتصور بين الشيء وذاته او ذاتيه قيل مراده كما يفهم من الشرح ايضا انا نتصور الماهية ونشك في وجودها
فلا يكون عينها والا لما امكن الشك ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين ولا يكون جزءا لها لان بين الثبوت لها
هو ذاتي للاول ولا يخفى ان هذا الاستدلال صحيح ولكن لا يلائم كلام المتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما
متعقلا دون الاخر والشك في الوجود انما ينافي التصديق به لا تعقله بل يستلزمه فانا اذا تعقلنا الماهية وشككنا
في وجودها فكلاهما متعقلان لنا فاين الانفكاك وكلام الشارح صريح في حله فيه حيث قال فانه قيل لا نم انا نعقل
الماهية مع الغفلة عن وجودها قلت هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زائد في الماهيات التي يمكن تعقل خصوصياتها
مع عدم تعقل وجودها اولى واجيب بان هذا انما يكون بعد ان يثبت لنا مقدمتان ثم يتعذر ان يثبت لنا تعدد
الاول ان في الموجودات فردا من الوجود المطلق وراء الماهية والوجود المطلق وحصته والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا
اما بالكنه او بوجه يميزه عن جميع ما عداه اما توجيهه على المقدمة الاولى فظ واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما
لنا لم نعلم انه غير معلوم لنا عند تعقلنا الماهية لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو واثباتهما امر دونه خرط القتاد

فهكذا الحاجة الى ان يستدل جمع النقيضين محال قطعا ولا شك ان الوجود عينها

تحقق الامكان وحد المد تركب الواجب ثم امتنعا ~~فيها ذا عنه ما وهبنا~~ والفرق له لفظية

ويحقق الامكان اى ثبوته للماهية فانه لو كان الوجود عينها لكان ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زائدا على الماهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن تساوى نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوى اذ النسبة انما تتحقق بين متغايرين ولو سلم فنسبة الشئ الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه او نقيضه ولو كان الوجود جزءا لها لم يكن نسبتها اليه والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى الجزء لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعنى لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما عين الماهية او جزءها لم يكن لحمل الوجود عليها فائدة وكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة او جزءها لم يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتى على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب عن هذا الدليل وعن دليل امكان التعقل على التقرير بانا لا نسلم انه لو كانت الماهية متعقلة بكنهها فانها اذا كانت متعقلة لا يمكن ان يكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن انتسابها اليها وايضا ان لم يكف فى تعقل كنه شئ تعقل اجزائه الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجههما وايضا فى الماهيات المعلومة لنا اذ يجوز ان يكون الماهيات التى لم يتصورها تعقلها غير منفكة عن تعقل الوجود ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال واستغناء النقيض وتركب الواجب عطف على النقيض يعنى لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود وهو تناقض لا يحكم باجتماع النقيضين اذ معناه ان سواد ما ثبت له السواد ارتفع عنه السواد والمراد بالتناقض المصطلح لان القضية صادقة فى نفس الامر وهى ان السواد سواد او الموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة فى نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس مناقضا وهذا معنى قوله واستغناء التناقض ولو كان الوجود جزءا لها وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب لكن الواجب غير مركب والجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود داخلا فى الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل اقول يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شئ بشئ وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول فان نقول الامكان هو ان لا يقتضى الماهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك وهو المراد بتساوى نسبة الماهية الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوى ثم قال القسمة بين شئ ونفسه اشتقاقا مما يتصور بل قد يصير صحيحا للعقلاء ويتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء حتى ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء كالفارابى وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية وايضا قوله نسبة الشئ الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه او نقيضه وقوله ونسبة الشئ الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء كلام انما تم فى النسبة الاشتقاقية اذ هى فى التحقيق نسبة الشئ الى ما يغايره والى ما يغاير جزءه فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود مفهوم ذى وجود وهما متغايران واما عن الثانى فان نمنع قوله لكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود ونقول بل بمنزلة قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود ولا شك فى ان مثل هذا الحمل مفيد واما عن الثالث فان نمنع قوله ولكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود

وجود

قيام بالماهية من حيث هيا
بل بها باعتبار ذهنيا

شرح

وهو الى الخارج والذهن انقسم
لوما لعقل با لحقيقة وقسم

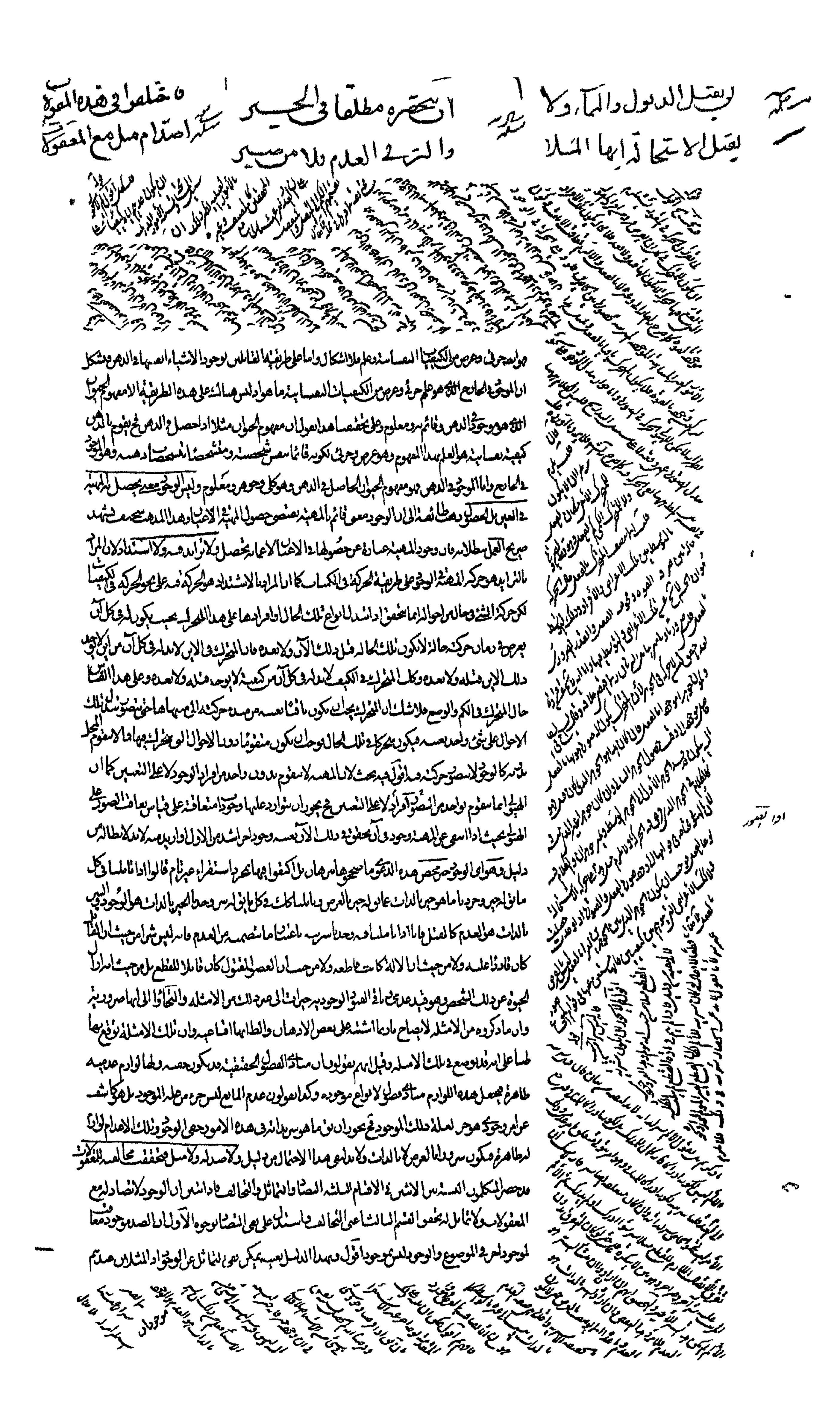
ويقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بشيء سوادا او الوجود ليس بشيء وجود وليس هذا تناقضا واعلم ان هذه الدعوى مبنية والمقصود من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال دالة التنبيه عليها بالنسبة الى الاذهان القاصرة ولا نزاع للحكماء في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب كما في الممكنات الا انهم قالوا ان الواجب فرد خاص للوجود المطلق قائم بنفسه مبدأ لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان في الممكنات ماهية ووجودا مطلقا وحصة من الكون زائدين عليها كذلك الواجب تعالى وأما الاشاعرة فلعلهم ارادوا بقولهم وجود كل شيء عين ماهيته وليس زائدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شيء هو الماهية وآخر هو الوجود قائم بها قياما خارجيا كما يدل عليه تصحيح ادلتهم ولا نزاع معهم في ذلك وقيامه بالماهية من حيث هي هذا جواب عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان زائدا على الماهية لكان صفة قائمة بها فاما ان تقوم بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما ممتنع اما الاول فلاستلزامه ان تكون الماهية موجودة قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين اذ تكون الماهية معدومة وموجودة معا وتقرير الجواب انه تقوم بالماهية من حيث هي لا بالماهية المعدومة ليلزم اجتماع النقيضين ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجود الماهية قبل وجودها فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها او لا جزءها على ما قيل بعينه فمسلم لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد بها ما لا يكون موجودا ولا معدوما الا بالعرض ولا بعينه فهو قول بالواسطة مع ان التناقض بحاله المراد يلزم ان تكون الماهية معروضة للوجود وغير معروضة له معا قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالماهية اما ان يقارن عدمها فالتناقض او وجودها فالتوقف على نفسه او التسلسل قلنا نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه ولا يلزم ان تكون الماهية موجودة قبل وجودها قلنا مسلم وانما يلزم ان لو كان المعروض هو الماهية بشرط الوجود فاما اذا كان المعروض هو الماهية وحدها لا بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود الماهية قبل وجودها ولا التناقض على ما لا يخفى التاب انه يلزم تقدم الماهية على الوجود بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض بالذات ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالماهية من حيث هي لا بالماهية الموجودة ورد بانه علينا وقيامه بها في التصور لا بحسب الخارج لان ثبوت شيء لآخر في الخارج بمعنى اتصاف الآخر في الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الآخر في الخارج بداهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا بل انما كان قيام الوجود بالماهية وقولها انما هو من حيث هي وهذه الحيثية انما تثبت لها في العقل فاللازم زيادته على الماهية في التصور لا في الوجود العيني اقول فيه نظر لان الماهية من حيث هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما تثبت لها في العقل كما ان الجسم موجود في الخارج ويعرض له في الخارج اعراض موجودة فيه ولا يمنع عن ذلك كون الحيثية انما تثبت له في العقل وأيضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار فيلزم ان يكون قيامها ذهنيا لا خارجيا وليس كذلك فان السواد مثلا ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما تثبت له في العقل وهو ينقسم الى الذهني والخارجي لا شبهة في ان

اما لاجل الصور المخالفة ومطلوبه انه هو ان تقع قلنا مراد القوم بالذهنية
من اللوازم في الكتب حائفة حقائق الاشياء وهو ممتنع هو تلك صور العينية

النار مثلا لها وجود به يظهر منها احكامها ويصدر عنها اثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا
عينيا وخارجيا واصليا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود اخر لا يترتب عليها
تلك الآثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود الاخر في قوى المدركة او في غيرها وهذا الوجود الاخر يسمى وجودا ذهنيا
وظليا وغير اصيل وكذا انه هذا مقول الوجود الذهني محقق والا بطلت الحقيقية اي لم يتحقق هذا القسم من القضايا
وهي التي يحكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر لكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا
او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني لم يحصل الوجود في الخارجي فالاحكام الايجابية الصادقة
في القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود في الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب الحملي بثبوت المحمول للموضوع وان ثبوت
شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لان ثبوت شيء لاخر يتوقف على ثبوت الاخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة
لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة عند المحققين وقد يرد عليه ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقية التي
لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقية فيلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعاه فيجب ان يخص
الدعوى الكلية فيها كما انه مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان الحكم
في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث
فان زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم بالمساواة على جميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة
في الخارج احد الازمنة بل يتناولها ويتناول ما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث
عليها في حد نفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود في الخارج باطل لما بيناه آنفا فالقضايا الكلية الحقيقية الموجبة باطلة
نقول معنى قوله بطلت الحقيقية ان من القضايا الحقيقية ما نعلم بالبديهة انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون
صادقا فان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين قضية موجبة حقيقية صادقة
ولا يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الايجاب في هذه القضية الحقيقية واعلم
ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما استدل به في المشهور وهو ان الحكم بامور ثبوتية على الاشياء الموجودة في الخارج احكاما
صادقة لا بد من ان يكون موضوعها ثابتا في الخارج فهو في الذهن واذا اوردوا الثبوت ما ليس داخلا في مفهوم اخرجوا
بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها الاربعة السالبة البسيطة فلا تقتضي وجود موضوعها كما لا يوجبها وسيرد
عليك في بحث ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجود الذهني بانا نعقل امورا
لا وجود لها في الخارج ولانه ثم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان
العلم عبارة عن حصول الشيء صورته في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة
والتعلق بين العاقل والعدم الصريح باطل بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن
والموجود في الذهن انما هو صورة المخالفة في كثير من اللوازم هذا جواب عن استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء
وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما معوجا عند حصول
الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير ذلك من الصفات المتضادة المستحيلة عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل
يوجب اتصاف المحل بها وان حصول حقيقة المحل والسماء مع عظمهما في ذهننا لا يعقل وتقرير الجواب ان حصول

لا الصور الاصلية العقلية ... وليس معنى تحصيل الماهية به
في الصور الجزئية والكلية ... عينا مثل الحصول بعينه

عن هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وانما حصول صورها واشباهها فيه ولا يوجب الوجود في الذهن انما هو وجود
هذه الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا يأبى ان الصور والاشباح في اللزوم له
مخالفة في كثير منها او نورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن اما ان تكون هيئة الحرارة او لا وعلى الثاني لا وجود
للحرارة في الذهن بل يكون في الذهن امرا مباينا لها في الهيئة للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودين خارجيا وذهنيا اذ
لا معنى لوجود الشيء في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة لانا نقول انما تمسكوا ان ثم دل على
وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على المثلث بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر مخالف له في الحقيقة فيه وعلى
الاول يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما قام به هيئة الحرارة وهيئة البرودة واجيب بان الموجود
في الذهن هيئة الحرارة والبرودة وكذا ماهية الحمل والسماء لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من
احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي والحاصل ان الصور
الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية
الى احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي فما ذكرتم من انه من احكام الخارج لان يشاء
الوجود الخارجي فيه الحرارة يمنع حصولها في الذهن وتضاد البرودة وفيل الحمل يمنع حصولهما في الذهن فلم قلتم ان
الذهني كذلك اقول فيه بحث لان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج
كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا يقطع مادة الشبهة فانه لو تمسك بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية مثلا او
نقيضها المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا
وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن
ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفا
بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينيا
لامثالها لانها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكامها
المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به
فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في
الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء
اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف
الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي
يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها لا اشباحها واشباهها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن
فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين
بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي هو شبح قائم بالذهن اذ المراد بوجود امر في الذهن على هذه الطريقة
قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج



ال يرجع ... دنائل مع الوجوه الناسرة ثقلت للتالي معلم وهو انه لا اصل لا امتثال

تنالت نفي كليهما معا محتنا للنار قطعا كاسرة مكنت نور الله تدحاء كم ولاما بل محال لهب

... والشيئة اي وحد معه ما ادعيا كانوا اختلفا فكيف جوزوا لهار سرد

... تردد ربها ممتنعه في مقتضى عقولهم تعسفا اذا الحج بانا بينت تدره ورد

[illegible]

موجودان يشتركان في جميع صفات النفس لكنه مجمع عليه ان المتماثلين عندهم ايضا موجودان ليسا ضدين ولا مثلين فلا يكون

النزاع في عبارة المتن صحيحا والثاني ان الوجود لا يتعلق بالموضوع لانه لا يحله لا تقوم بدونه ويرد الاول يرد عليهما ان المتكلمين

لا يقولون بالموضوع وان المحل المتقوم بدون الحال بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد نعم يمكن

الاستدلال بانه اذا ديم بالمعنى هو العرض والعرض عندهم موجود تابع لوجوده لمحل في التحيز والوجود ليس بموجود والثالث

ان الوجود يعرض لجميع المعقولات والضد لا يعرض للضد الاخر ويرد عليه ان هذه المقدمة مما لم يثبت واما الثاني

ان الضدين لا يعرضان لشيء واحد واستدل على نفي التماثل بان المثلين لذات تشاركه غيره في تمام الحقيقة والوجود

ليس كذلك اذ الذات ما يتصف بالوجود والعدم والوجود لا يتصف باحدهما والمنع ظاهر ولا بتباينهما اي الوجود يعرض

لجميع المعقولات ولا شيء منها بحيث لا يعرض له الوجود ولا سا في هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم معناهما الاخص

لامر واحد ليسا ... والشبه فلا يتحقق بدونه والمتنازع مكابر مقتضى عقله لفظة المساوقة قد يستعمل عندهم بمعنى

نعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متساويين ولهم تردد في اتحاد مفهوم

الوجود والشيئية بل ربما يدعى نفيه اذ ثبوت وجود الماهية من الفاعل ولا يتوسط بينهما من الفاعل وثبوت واجبية الوجود

وممكنيته ولا يتوسط هي واجبية الشيئية وممكنية الشيئية وذهبت المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء وثابت

على معنى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع انها فهم على ان

الممتنع ويخصه المعتزلة باسم المنفي ليس بشيء فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفي اعم من الوجود والعدم اعم من النفي

ولعلهم انما وقعوا فيه بما وقع الحكماء في اثبات الوجود الذهني وهو انا نحكم حكما ايجابيا على امور ثبوتية على ما

ليس بموجود في الخارج ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فالمثبت له ثابت

وهو معدوم فالمعدوم ثابت فثبوت الماهيات على وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها آثارها

المطلوبة منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والاخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الآثار وتظهر بها الاحكام

فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهية وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخص

من الثبوت باسم الوجود والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور

في قوة مدركة ويسمونه بالوجود الذهني اقول مدار ما استدلوا به على مقدمتين احديهما ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت

امر لامر وثانيهما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان للمعدوم الممتنع ايضا

ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت المنفي ايضا ولا يسع الحكماء اثبات الوجود

الذهني وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع ولو لم توجد نفس ولا قوة مدركة

فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري على تقدير عدم قوة مدركة

وبحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج

وايضا فان من الاحكام ما هو صحيح اي حق وصدق ويلزم لذلك الانطباق نسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى

النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى ثبوت المحمول للموضوع فصحت في المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع

النقيضين وشريك الباري في الخارج ليتحقق هناك نسبتا الحكمية والخارجية وتتصور بينهما مطابقة ويحكم

وما شئت آلاتنا اتّقا ابدا — والمضادة مشاهيا ادل — لو اقتضى العدم الثبوت عينا

والموثوق هكذا انتقلا — فذاك ما لو اتّئد لم يعقل — اذ ثبوت ما امتنع لدينا

المقدمة الثانية على ما مر يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وثبوت الثابت في الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام جميع الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه باطل قطعًا لان كل واحد من العقلاء يعرفان قولنا اجتماع النقيضين محال حق وصدق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه مع انه لم يتوقف على ما هو راي المتكلمين وايضا لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى يعلم ان ما في العقل الفعال على اي نحو من السلب والايجاب فمن له بذلك اللهم الا ان يقال ان ما في العقل الفعال هو ابق لما اقتضته البديهة او البرهان فبذلك يعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة النسبة المعاينة بينهما سواء كانا من الموجودات او من المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية يقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها مقتضية الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس تلك المعقول مع قطع النظر عن خصوصية المدرك هي المراد بالواقع وما في نفس الامر والخارج ايضا فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة لزيد او عمرو او غيرهما من ذلك المعنى يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اي على وفقها في السلب والايجاب وعلى نحو هذا القائل لا يكون للضروريات مطابق ولا للحكم الذي يستنبطه الحاكم من البرهان خارج يطابقه مع انه هو اول في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان للنسبة خارج يطابقه او لا يطابقه فخبر والا فانشاء بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى وبيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت امر لامر لا يكون ثابتًا اصلا لبداهة ان ثبوت الامر للامر فرع ثبوت الملزوم الموصوف في المحكم فان ثبوته ثابت وذلك حكم بثبوت الثبوت للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث ونقل الكلام اليه حتى يترتب هنالك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن الجواب بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا ندعي في كل من تلك الثبوتات انها ثابتة في نفس الامر وان لم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر بل وان لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك حكم بثبوت الثبوت اللاحق للثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة فحكم المقدمة الثانية يقتضي تحقق الثبوت السابق على هذا التقدير ونقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا فيلزم التسلسل في الامور المتحققة في خارج القوة المدركة وذلك تسلسل باطل ببرهان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات الصانع نعم لا تقول برهان التطبيق انما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات فلا يقوم حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهابها في سلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا اي وجودًا ولا مخلص الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او بما قيل ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحقيقه وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني وكيف يتحقق النسبة بدون اي بدون الوجود مع اثبات القدم واسماء الاتصاف بمعنى ان القدم ما ثبت فثبوتها اما في نفس الذات وهي اولية والارلية ثابتة في المقدورية او في الوجود ولا يتصور وجوده لما سيتم من ان الوجود لا يرد عليه القسمة او في الاتصاف وهو يستدعي الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت انه يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب ان اسما الاتصاف

في الخارج

امكان اعترت عقل الأئمة على اتقانه واقفوا الأئمة

في الخارج بمعنى ان لا تؤثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تأثيرها بان تجعل الماهية متصفة بالوجود في

الحق عند من يثبت ان تأثير القدرة في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى انها تجعلها متصفة به لا انها تجعل اتصافها به موجود

في الخارج او ثابتا فان الصانع مثلا اذا صبغ ثوبا فانما يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او

ثابتا في الخارج فان قيل قد ثبت ان ليس بين الماهية والوجود اتصاف في الخارج بحسب كما بين السواد والجسم وانما ذلك

بحسب الذهن فقط فكيف تجعل الماهية متصفة بالوجود في الخارج اقول تأثير القدرة في ان تجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر

وجدها موصوفة بالوجود الخارجي اولى تقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارح حيث قال ان تأثير

القدرة اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم

مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف

منتف اما اولا فلانه على هذا التقدير يعود كلاما في القدرة بل يكون ابين لو كان المعدوم ثابتا لم يكن تأثير ولا

تأثر واما ثانيا فلانه انما يقوم حجة على مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم من لا يثبته واحصار الموجود مع

عدم تعقل الزائد بعوان الموجودات متناهية عندهم ولا يعقل من الوجود امر زائد على الكون في الاعيان ويلزم

من هاتين المقدمتين ان لا يحصل الشيئية بدون الوجود اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم

اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كائنة في الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا

الكون في الاعيان فتكون موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى وظاهر انهم يمنعون المقدمة الثانية

ويسندهم مانع على انها لو ثبتت تكون باقي المقدمة مستدركا اقول يمكن دفع الاستدراك بان يجعل قوله واحصار

الموجود دليلا برأسه بان بين الموجودات متناهية عندهم ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على

تناهي الثابتات اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الوجود والثبوت على ما مر فيلزم ان يكون اشخاص الماهيات

الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية

كما هو مذهبهم فان قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان يقول واحصار الثابت بعينه برهان التطبيق يدل على تناهي

الثابتات فلو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان بين الموجود متناهية ببرهان

التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا قلنا على رأي المصنف لا يدل برهان التطبيق

على تناهي الموجود على اي وجه كانت بل اذا كانت مترتبة موجودة معا وانما ذلك على رأي المعتزلة وسائر المتكلمين

فقصد الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجود ولا مستند لهم سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات

يدل على تناهي الثابتات ايضا لكن المناسب على هذا التقدير ان يقول وعدم تعقل الزائد بالواو دون مع ويمكن الاعتذار

بانه لما كان هذه دعوى ضرورية وما قبلها الزاما فصله عما قبله بتغيير الاسلوب قوله لنا استدل المخالف بوجوه

الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور دون مراد دون بعض ولولا التميز بين المعدوما

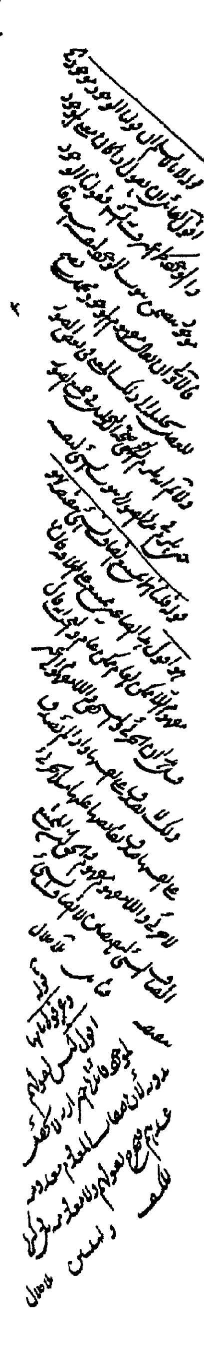
لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض الآخر وكل متميز ثابت لان كل متميز له هوية تشير اليها العقل

وذلك لا يتصور الا بتعينه و ... في نفسه ... لا عبرة في نفسه ولا اشارة عقلا اليه اجاب المصنف

وقال ولو اقتضى التميز ... عند ... المنفى سوى المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة

وهو بوادي الثبوت والعدم | يا أيها الذين قالوا الواسطة | لما أدلة لهن تحتم
بر أدري النفي حال يعدم | فإن ما ادعيتموه سفسطة | إن الوجود مطلقا لا ينقسم

وثبوت الوجود والتركيب إذ يمكن إجراء الدليل المذكور في كل منها مع أنه يجب ضرورة ثبوتهما والجواب بالحل أن يقال إن أريد بتميز المعدومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر في إثباتها إنما يدل على التميز الذهني وإن أريد به تميزها في الذهن أو ما هو أعم منه فالكبرى ممنوعة والثاني أن المعدوم الممكن متصف بالإمكان والإمكان صفة ثبوتية لما سيأتي في هذا الفصل فكان المتصف به ثابتا لامتناع اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال فأجاب المصنف أولا بالمنع وقال والإمكان ليس ثبوتيا بل هو أمر اعتباري لما سيأتي في هذا الفصل أيضا وثانيا بالنقض وقال بعرض الإمكان لما وافقونا على اتصاف المركبات الخيالية فلو كان الاتصاف بالإمكان مقتضيا للثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع أنها منفية اتفاقا وهو براد في الثبوت والعدم النفي إذ لا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة واتفاقا فلا واسطة بين الموجود والمعدوم وأثبتها إمام الحرمين أولا والقاضي أبو بكر وأبو هاشم وأتباعه وسموها بالحال وعرفوها بأنها صفة الموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الأول أن الوجود ليس موجودا وإلا لكان له وجود زائد على ماهيته لما مر في بحث زيادة الوجود وينقل الكلام إليه حتى يتسلسل ولا معدوما وإلا لاتصف بنقيضه فأجاب المصنف عن هذا الوجه وقال والوجود لا يرد عليه القسمة إلى الموجود والمعدوم لاستحالة انقسام الشيء إلى الموصوف بنفسه وإلى غيره فلا يرد عليه ما مر لعدم إفادته الواسطة وتسليم للمدعى وأجاب بعض الشارحين بأن حاصل حجتهم إدا عرضناه على قوانين الاستدلال أن الوجود إما موجود وإما معدوم أو لا موجود ولا معدوم والأولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب وتحصيل الجواب أن هذا التزديد في هذه المنفصلة ذات الأجزاء الثلاثة مما لا يصح عند العقل ولا يقبله أصلا وذلك لأن تلك الأجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها مفهوم ثابتة في العقل أما الجزء الأول فلأن قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لأن الثبوت نسبة لا تعقل إلا بين متغايرين وإذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع أن يكون هناك نسبة قطعا وأما الجزء الثاني فلأن قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه إذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع بين لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لأن ثبوته لنفسه إذا لم يكن متصورا امتنع ورود السلب عليه ضرورة أن السلب فرع تصور الإيجاب وكذلك والسلب رفع النسبة الإيجابية المتصورة بين شيئين بحيث لا يتصور نسبة لم يتصور هناك إيجاب ولا سلب ولا يكون ذلك ارتفاعا للنقيضين إنما ارتفاع النقيضين أن يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق إيجابها ولا سلبها وأما الجزء الثالث فلأن قولنا الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على إثبات سلب سلبه لم ولا يتبين بهما متصورا لأنه إذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما في الجزء الثاني لم يتصور إثبات سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن أن يتصور إثبات سلب سلبه فظهر أن المنفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها إلى هنا كلامه أقول وفيه نظر لأنا لا نسلم أن قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه لأن الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الوجود بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الإيجاب والسلب إنما هي بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه كما قال في قولنا الوجود وجود فيهما ثبوت نعم وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فإن الفرق بين المعدوم والعدم ظاهر لا شبهة فيه بل هما أمر لا فرق بين الموجود والوجود وكذا بين المعدوم والعدم لكن لا نسلم أن قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه إثبات العدم



سمته وغيره والكلي ان العرض جاز ان يقوم بالعرض
في الذهن ثابت بحكم العقل دليلكم سفر حال السقف

للوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون في معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب
الوجود اي اللاوجود يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود لا وجود وهي قضية موجبة معدولة المحمول فمفهومها اثبات
مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء عن نفسه وانما يكون مفهومها ذلك
ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة المحمول فقولك معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم
بمعنى اخر فيما النزاع لفظيا قلنا نفسر العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لا بسلب الوجود عن نفسه والفرق ظاهر
وبهذا الفرق يظهر فساد قوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود للوجود واذا لم يصدق سلبه عن
نفسه لم يصدق اثبات سلبه لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود للوجود بمعنى اللاوجود لا على اثبات سلب الوجود
عن الوجود وانما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لو لا تاخرها معه ولزم المحمول حتى يكون قضية معقولة وكذا
الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر سلمنا ذلك لكن لا نم ان النسبة لا يكون الا بين المتغايرين فان للمفهومات
نسبا الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلي يصدق على نفسه وكذا مفهوم الماهية
ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات يصدق على نفسها فيصدق القضية الموجبة القائلة بان الكلي كلي
والماهية ماهية والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي والتشخص واللامفهوم الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق على
انفسها فيصدق السالبة القائلة بان الجزئي ليس بجزئي والتشخص ليس بمتشخص واللامفهوم ليس بلا مفهوم نعم النسبة
يقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب اليه واما انهما متغايران فذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة العقلية
فلا والجواب الحق ان الوجود معدوم قولك لا يتصف الشيء بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه هو هو لو
قلنا الوجود عدم او الموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل هو واقع فان كل صفة قائمة
لشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في
ان يصدق ان الوجود ذو لا وجود الثاني ان الكلي الذي هو داخل في جزئيات المخصص في الخارج مثل الحيوان مثلا ليس
بموجود اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص ولا معدوم والا لما كان جزء من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم
الموجود بالمعدوم اجاب المصنف بقوله والكلي ثابت ذهنا يعني ان الكلي جزء ذهني لجزئياته وذلك بمقتضى وجوده
في الذهن وهو موجود فيه وليس جزء خارجيا له حتى يلزم تحققه في الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية التي هي
جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل مميز له عنها فالجزءان ان اتحدا فلا بد ان يقوم احدهما بالاخر والا
امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض لا يقال ان الهيئة الاجتماعية وهي الجزء الصوري قائمة
بهما وذلك كاف في التئام الحقيقة الواحدة منهما لانا نقول ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب احتياج
بعض اجزائها في الجملة الى بعض وذلك كاف في احتياج بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالاخر لانا
ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول انها على تقدير كونها موجودة تكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض
وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم ولقائل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان
يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الاخر بذلك الجسم من غير ان يقوم احدهما بالاخر وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود

[illegible]

والحال قابل للاختلاف وان تأتى بطل التسلسل
والتماثل بلا اختلاف مشكل يظهر بالتأمل

فالمعدوم فيهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به السواد فيكونان حالين واحالت الصفحة بما هو بحصول قيام العرض
بالعرض وقد علم من جواب الوجه السابق جواب آخر لهذا الوجه وهو انهما امران ذهنيان للسواد ولا يتحقق لهما في الخارج حتى
يلزم قيام العرض بالعرض وقد يوضح ابطال الحال بعينها فان الاحوال عندهم متكثرة وجميعها مشتركة في الحالية ومتخالفة بالخصوصيات
التي بها يمتاز بعضها عن بعض فيكون لكل حال امر مشترك وامر مختص وهما ليسا موجودين ولا معدومين بل وصفان قائمان
بما يقوم به الحال فيكون لكل حال حالان اخريان احدهما الامر المشترك والاخرى الامر المختص ثم ينقل الكلام الى ذلك
الامر المختص بانه يشارك سائر الاحوال في مفهوم الحال ويتميز عنها بالخصوصية فيقتضي ان يكون له امران مشترك ومختص وفي هذا
المختص ايضا امران وهكذا فيتسلسل الاحوال الى غير النهاية واجيب بان الامر المشترك بينهما اعني الحال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا القيام بالمعدوم ولا ينعكس نقل الكلام
مفهوم الحال لا مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون مفهوم الحال حالا زائدا على نفسه حتى يتسلسل واما ما
قال بعض المحققين من ان هذا الوجه يرجع الى انا وجدنا حقائق عرضية تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في بعض الاخر فما به الاشتراك
وما به الاختلاف ان وجدا لزم قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا
معدومان يقومان بما يقوم به العرض اللذي هو ذاتيان له صادقان لان بينهما تمام الحقيقة وبهما وجود تلك الحقائق
وكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف ذاتيين لها اذ لو اسقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك
والمختص معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول منتف هنا اذ الاحوال ليست موجودة والقيد
الثاني في محل المنع اذ لهم ان يقولوا لا نسلم ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال حتى يحتاج الى ان يقال ان الاحوال متمايزة بانفسها
ومشتركة في امر عرضي هو مفهوم الحال وانه معدوم فاي مفسدة تلزم فاذا ثبت انتفاء القيد الاول هنا فلا يصح
اذ يمكن اتمام الدليل بان يقول ان كان احد الامرين معدوما فلا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقوم
ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم وهو ايضا ممتنع فليس لهم ان يلتزموا ذلك فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود
والمعدوم فله حظ من الطرفين فانهم يعلون قدرها من ان يتحقق بحد العدم ولم يسلم حد الوجود ولذلك جوزوا ان
يكون الحال مقوما للوجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما له فلا علينا لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم ولقائل ان
يقول الاحوال التي اثبتم للحقائق العرضية الموجودة لا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقائق الموجودة
بالمعدوم فيمكن اتمام الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها وذلك يكفينا في النقض والعدم بعدم
قوله التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل اعترض بعض مثبتي الاحوال عن هذا النقض بعضهم لا اول بان الاحوال
عندنا لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المتماثلين والمختلفين عندنا من اقسام الموجودين واذا لم يجز وصفها بالتماثل
لم يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم يجز وصفها بالاختلاف لم يصح
ان يقال انها متمايزة بالخصوصيات لان هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات والثاني انا نلتزم التسلسل
في الاحوال والبرهان انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات لا في الاحوال التي ليست بموجودة فقال المصنف هذا
الفعل ان باطل اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء كانا موجودين او معدومين او حالين فاما ان يكونا
فقد اشتركا في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم غاير الامر الكلي ... اذا كانا موجودين في تمام

ما فرّعوا عليهما فباطل — وغيره وعلّلوا اختلافا — في إثبات واجب الوجود شككوا

إن قسّموا الحال إلى المعلّل — بها فكان قولهم خلافا — غاصوا بحار الجهل حتى هلكوا

في صفة المعدوم معدوم ماذا — في الجوهرية النزاع تابع — وفي صفات الجنس ما أتبعها

توصيفه حيثما فيما اختلف — هل التحيّز عينها أو تابع — وجودا أو عدما فاطلقوا بها

كذلك في تحقّق الذوات — وكاشتقاق أثر المؤثّر

في العدم عن الماهيات — فليس فيها لمؤثّر أثر

الماهية التماثل وهذا التمايز إذا كان بين موجودين بالاختلاف والتماثل على اصطلاحكم أخص من الاشتراك وكذا الأول من التمايز وظهر بطلان قولكم لا يصح أن يقع الأحوال مشتركة في الحالية لأن هذا وكذا في الحال التماثل وكذا لا يصح أن يقع بها متشابه مخصوص بسلبها لأن هذا وصف في الاختلاف لا يلزم من الوصف الأعم الوصف الأخص وأما الثاني فلأنا نقول كما مرّ غير مرة أن برهان التطبيق يدل على امتناع تسلسل أمور غير متناهية ثابتة مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودة أو أحوالا كما هو ظاهر فبطل ما فرّعوا عليهما أي على القول بأن المعدوم ثابت وعلى القول بثبوت الأحوال من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم فإنهم اتفقوا على أن للمعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذواتا وأعيانا وحقائق وأنه ثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير متناه ومن امتناع تأثير المؤثر فيها فإنهم متفقون على أنه لا تأثير للمؤثر في تلك الذوات لأنها ثابتة في العدم من غير سبق وإنما التأثير في إخراجها من العدم إلى الوجود وأول على هذا يعني أنه يجعل كلا لا على ما قال الشارح من أن المؤثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا إلى غير ذلك من الماهيات الممكنة إذ لا معنى لجعل هذا الكلام بهذا المعنى من فروع القول بثبوت المعدوم ومن اشتقاق بناء ما حسب اتفقوا على أن الذوات كلها متساوية وتمتاز بعضها عن بعض بالصفات ومن اختلافهم في إثبات صفة الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا أنها ثابتة في حال الوجود فقط أو في حال العدم أيضا ذهب أبو إسحاق بن عياش إلى أن تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات في حال العدم وأن الصفات إنما تحصل لها في حال الوجود وذهب الجمهور إلى أنها في حال العدم متصفة بصفات الأجناس وذهب أبو يعقوب الشحام إلى اتصافها في حال العدم بصفات الأجناس وغيرها أيضا حتى الترم جعلا معنى ما علا من على رأسه فلسوه وسده وسيف ومن اختلافهم في مغايرة التحيز للجوهرية زعم أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم وأبو الحسين الخياط وأبو القاسم البلخي وأبو عبد الله البصري أن التحيز مغاير للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وزعم أبو يعقوب الشحام وأبو عبد الله البصري وأبو إسحاق بن عياش أنهما صفة واحدة ليستا متغايرتين ثم اختلف هؤلاء الثلاثة فزعم أبو عياش أن الجوهر حال العدم لا يوصف بأحدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم الشحام وأبو عبد الله أنه يوصف حال العدم بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام أن الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا بالحصول في الحيز ومن اختلافهم في إثبات صفة المعدوم بكونه معدوما ذهب كلهم إلى أن المعدوم ليس له صفة لكونه معدوما إلا أبا عبد الله فإنه أثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم في إمكان وصفه بالجسمية ذهب كلهم إلا أبا الحسين الخياط إلى أن الذوات المعدومة لا توصف بكونها أجساما وجوزه الخياط والطائي إلا أبا يعقوب الشحام أنه حيث الترم جعلا على من على رأسه فلسوه وبيده سيف قال يكون هذه الأسماء أجساما في حال العدم ومن اختلافهم في وقوع الشك في إثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحياة فإن بعضهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اتصافه بها العالمية والقادرية وغيرهما كونه موجودا قال الإمام الرازي هذه جهالة لاستلزامها جواز أن يكون محال الحركات والألوان أمورا معدومة وأن لا نعلم وجودها إلا بدليل وهو سفسطة أقول من قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلزم وجود تلك الصفات في الخارج بل هو كما

كيف تشا اصلاح تلك المفسده   ثم الوجود شاع في الآفاق   ومثله نقيضه يقابله

لو يصلح العطار ما الدهر افسده   قد ثم ما يوجد على الاطلاق   خلاف هذا القول شذ قائله

وقد يعقلان هذا او معا

في صرف المقابلين نجمعا

ان الموصوف معدوم كان الصفات ايضا معدومة مثلا نقول رجل معدوم ركب على فرس معدوم ويكون متحركا ومتصف
معدوم بحركة وحركات متعددة وعلى راسه قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فعلى هذا القول يكون محال الحركات المعدومة
والالوان المعدومة امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انما هي في القول بكون محال الحركات والالوان الموجودة في الخارج
امورا معدومة فان المنكر للوجود الذهني يجوزون ان يتخيل رجلا كما ذكر فانهم يجوزون ايضا المعدوم في الخارج
والوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر منه الاحكام ولا يصدق الاثار المطلوبة ولا يلزمهم سفسطة فهل القائل
بوجود جميع ذلك سواهم يقولون بان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا في قوة دراكة وهو لا يقول بذلك كما
من شرح هاد على القول بالحال من قسم الحال الى المعلل اي صفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية
بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك وغير المعلل اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا
بمعنى قائم بها كاللونية للسواد والعرضية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية
فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال وقد نقل عنه ان الاحوال
المعللة لا يكون الا للحي وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها حالا ومن تعليل الاحوال اي اختلاف
الذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متساوية في نفسها وانما يتمايز بعضها عن بعض بالاحوال
القائمة بها وغير ذلك مما لا فائدة في ذكره واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال
بامثالها بعد ظهور بطلان اصولها وقياساتها فلنعرض عنها ثم الوجود قد يوجد على الاطلاق من غير تقييد
بشيء اصلا لا اتصافا ولا تعلقا ادعو ان يلاحظه العقل مجردا عما عداه بالكلية ويقابله عدم مثله عن مضافا الى شيء
اصلا بل الملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وما نقل من ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى ماهية وان
كان مبهما وان العدم لا يعقل الا مضافا الى شيء ما فمجرد دعوى بلا دليل بل التنبيه يشهد بخلافه ونفس
العدم المطلق سلب الوجود المطلق اما اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانه
نتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم نتصور ذلك وقد يجتمعان
اي الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا يقدح في تقابلهما فانا اذا قلنا
كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية تكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له
وبالوجود المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع
المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اي لا يتصف بكل منهما في نفس الامر وههنا ليس كذلك فان اتصاف ذات الموضوع
بالوجود وان كان في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع
المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود
والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله وقد يعقلان اي يعقل الوجود
والعدم معا اي مجتمعين في محل واحد فان قيل اذا كان شيء ما موجودا في الذهن ومعدوما في الخارج فانه يتصف
بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لكونه متصفا بالوجود الذهني بحسب نفس الامر ويتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر
لاتصافه بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان اعني الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني ذلك

العم

وقد يؤخذان ذاتيين فافتقر العدم إلى موضوع كما قد يؤخذ الموضوع شخصا وكذا لا جنس له ولم يكن له فصلا

فيصل الحقيقة بقسميه بطلان كافتقار الملكة إليه شخصا نوعا وجنسا باتفاق أحدا بل هو في بساطة تامة

المهية بحسب نفس الأمر وكذا إذا كانت موجودة في الخارج معدومة في الذهن فليس المراد باطلاق الوجود والعدم كما ذكره هو أن لا يقاس إلى شيء بأن يقال وجود هذا أو ذاك بل المراد بالوجود المطلق هو أن يكون موجودا بأي وجود كان ذهنيا أو خارجيا وبالعدم المطلق أن يكون معدوما بأي عدم كان ذهنيا أو خارجيا إذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل الوجود في الخارج يقابله العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود بالمعنى الأعم أعني الحصول ذهنيا أو خارجيا يقابله العدم الأعم بمعنى أن لا يحصل لا ذهنيا ولا خارجيا هذا ما يحتمل في شرح هذا المقام وقد يحمل في شرح قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق وذلك لأن العدم المطلق قد يتصور فيعرض له كون في الذهن فيعرض له الكون المطلق أعني الوجود المطلق ضرورة استلزام عروض المقيد للشيء عروض المطلق له لكن باعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع وذلك لأن العدم المطلق من حيث أنه سلب للوجود المطلق مقابل له ومن حيث أن الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فإن اعتبار كونه سلبا للوجود غير اعتبار كونه معروضا له فباعتبار أنه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار أنه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله يعقلان معا أي الوجود المطلق والعدم المطلق دفع لما يتوهم من أن العدم المطلق لا يمكن أن يتصور إذ لا تميز له في نفسه أصلا وتقريره أن الوجود المطلق يمكن أن يتصور معه قطعا وهو العدم المضاف إلى الوجود المطلق وذلك لأنه لا بد في كون علمه مطلقا قول وفيه نظر أما أولا فلأن اجتماع المتقابلين بعروض أحدهما للآخر ليس مستحيلا حتى يحتاج إلى الاعتذار بتغاير الجهة إنما المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد وأما ثانيا فلأنه لو اجتمع الوجود والعدم في محل بأن يكون موجودا ومعدوما معا يمكن إجراء هذا العذر فيه بأن يقول العدم من حيث أنه سلب للوجود مقابل له ومن حيث أن الوجود عارض لمحله يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فإن اعتبار كونه سلبا للوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحله فباعتبار أنه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار أنه عارض لمحله لا يقابله بل يجتمع معه وأما ثالثا فلأنه لو كان معنى قوله يعقلان معا ما ذكره لكان لفظة معا لغوا محضا وقد يوجد مضافا أي منسوبا إلى أمر ما فيقابله عدم مثله أي منسوب إلى ذلك الأمر ويفتقر إلى الموضوع كافتقار ملكته لاحتياج في أن التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل السلب والإيجاب وأما التقابل بين الوجود المضاف والعدم المقيد فالظاهر أنه تقابل العدم والملكة لأن المتقابلين بالسلب والإيجاب إذا اعتبر نسبتهما إلى قابل للأمر الوجودي يصير أن هما بعينهما عدما وملكة ولا شك أن جميع المهيات قابل للوجود والمراد ما هو أعم من الخارجي فالمراد بالملكة معناها المصطلح وقد يؤخذ أي الموضوع في العدم والملكة شخصا فإن اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للأمر الوجودي في ذلك الوقت أعني وقت اتصافه بالأمر العدمي فيقال لهما العدم والملكة المشهوران وقد يؤخذ نوعا وجنسا وحينئذ أي حين ما يؤخذ نوعا أو جنسا وكذا حين ما يؤخذ شخصا لكن لم يعتبر القابلية في ذلك الوقت يقال لهما العدم والملكة الحقيقيان والوجود لا جنس له بل هو بسيط ليس له جزء أصلا فكيف يكون له جنس ولا فصل له أما البساطة وأما الآن ما لا جنس له لا فصل له على ما سيأتي أما البساطة فلأنه لو كان له جزء لجاز عروض الوجود له لما قد سبق من أن الوجود زائد على المعقولات بل يعرض لجميعها لكن عروض أمر لجزئه محال لاستلزامه أن يكون الشيء عارضا لنفسه أو لا يكون العارض بتمامه عارضا والجواب أن من المفهومات ما يعرض لنفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم إلى غير ذلك هذا وقد استدل على أن الوجود لا جنس له بأنه لا مفهوم أعم منه



آنا لقيت باحر العتص عره بالتكرار اصفته قولي دامتكت للافراد
يلهى الوجود كثرة غير الحصو وكنت دا الافراد اتصفته فلم يكن العيره حرء ايراد

واعترض عليه بان كل واحد من مفهوم الممكن العام ومفهوم المعرعنه والمفهوم ونظايرها من المفهومات الشاملة للموجود
والمعدومات اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بان اجزاءه ان كانت موجوده واعتبر الوجود معها اما بالجزئية
فح يلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون الشئ الذى فرض للوجود معروضا له وان كان
معدومة فان اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوم الشئ بنقيضه وان اعتبر بالعروض لزم تقوم الشئ بما اتصف بنقيضه واجيب
بمنع استلزام التركيب من هذا الحصول بسيط اذ لو كان مركبا فجزءه اما جزء او غيره وسياق الكلام ح الى جزء
وانت فانا لا نسلم تقوم الشئ بما اتصف بنقيضه فان السدد مركب من اجزاء كل واحد منها متصف بانه ليس بسدد وكذا
الست وغيره مما تركب من اجزاء غير محمولة اقول يمكن دفع الاعتراض بان يراد بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة لعقوم
دليلا على انه لا جنس له ولا فصل فالاولى ان يجاب بالتزام كون الشئ الذى فرض جزء للوجود معروضا له ولا فساد فيه
كما مر ويتكثر بتكثر الموضوعات اى الوجود المطلق يتكثر بتكثر ما صدق هو عليه من الافراد حسب تكثر الموضوعات اى المهيات
المعروضة لها سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب عوارض مشخصة لها او بسبب اختلاف حقايقها البسيطة كانت او مركبة
او بسبب فصولها المنوعة لما هو جنس لها وما قيل من ان الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل يتكثر بتكثر
الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم مطلق الوجود بسبب
اضافته الى الانسان والفرس فمردود بان ما سبق من الدليل على تقدير صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق
لا على بساطة افراده لم لا يجوز ان يكون لافراده مركبة مختلفة المهيات اما بذواتها او بفصولها المنوعة لما هو جنس لها
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون افراده بسايط مختلفة المهيات فيكون تكثرها بذواتها لا بتكثر موضوعاتها وانت
فاذا كان تمايز الوجودات الخاصة بعضها عن بعض بمجرد الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره هذا القائل فالوجود الخاص
يكون عبارة عن الوجود المطلق ماخوذا مع الاضافة فاما ان يكون مع كل اضافة وجود اخر فالوجود المطلق اما تمام مهيتها
اذ الحصة الاضافة خارجة عنها او جزؤها ان جعلت داخلة ولا يصح قول المص ويقال اى الوجود المطلق بالتشكيك
على عوارضها اى على افراده العارضة للمهيات فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجود
الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة والضعف وبما عرفت الاشتداد
والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما وانت فانه في وجود الواجب اقدم واولى واشد واقوى واذا كان الوجود مقولا
بالتشكيك فليس جزء من غيره مط لا من افراده ولا من المهيات المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذى لا يكون متفاوت
الحصول بالنسبة الى ما تحته لا يكون جزء منها وقد سبق ايضا ما فيه من المناقشات والشيئية من المعقولات الثانية
وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر وليس حاصلة في الوجود الخارجي اى ليس لها وجود خارجي اصلا والا لكانت لها
شيئية اخرى وتسلسلت الوجودات الخارجية فلا شئ مط باسرها اى الشيئية المطلقة يعني غير مقيدة بما
يعرضها البتة في العقل بل هي تعرض لخصوصيات المهيات وحاصله ان الشيئية لا تعقل غير عارضة لامر
بل هي انما تعقل عارضة لخصوصيات المهيات المعقولة كما هو شان المعقولات الثانية اقول هذا مع انه مخالف للواقع
مناف لما سبق من ان الوجود يوجد على الاطلاق اذا الشيئية عبارة عن الوجود او عما يساوى معناه البته
وان اريد ان مفهوم الشئ الكلي ليس بموجود في الخارج اذ الموجود في الخارج الا اشياء مخصوصة فلا وجه للتعميم والتخصيص

مفهوم الشيء فان جميع الكليات مطلقا ليست موجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولا او ثوانى وايضا لا يلائم الامور

عنه بقوله بل هى نعرض لخصوصيات الماهيات وعدم تمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير او لا غير

عدم العلة اولا غير عدم المعلول الى عدم العلة فلو لم يكن الاعدام متمايزة لما كان كذلك وكذا في عدم الشرط ووجود المشروط

وصح عدم الضد ووجود الضد الاخر بخلاف ما في الاعدام فان عدم غير الشرط لا يبطل وجود المشروط وعدم غير الضد لا

يصحح وجود الضد الاخر فلو لم يكن تلك الاعدام متمايزة لما اختلفت خصوصياتها وجه المخالف ان العدم نفى محض لا

تحقق له ولا اشارة اليه اصلا وكلما هو متميز فهو متحقق ومشار اليه والجواب ان العدم متحقق ذهنا ومشار اليه عقلا

قال صاحب المواقف الخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف في الوجود الذهنى اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان

ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود اما في الذهن او في الخارج ولم يكن المعدومات متمايزة وان

لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه فهى المعدومات المتميزة ثابتة والجملة اول بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود

فان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهنى يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له

من القائلين بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن

لا يخرج عن كونها اعداما بل انما يخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يوجه بيان التفريع بانه لما كان التميز وصفا ثبوتيا

يستدعى ثبوت الموصوف فمن اثبت الوجود الذهنى حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهنى

ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا ثم العدم قد يعرض لنفسه لا شك ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان

موجودا فيه لزم ان يكون الموصوف به اعنى المعدوم موجودا في الخارج وهو ممتنع لكن يمكن ان يكون موجودا في الذهن بان يدركه

العقل مستحضرا اياه وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا للعقل حاضرا عنده فمراد المصنف قال قد يعرض

ملاحظة فان العدم المطلق اى ذهنا وخارجا فقد يعرض لنفسه والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه

اشتقاقا لا ان يكون هيئة متحققة والعدم قائما به قيام العرض بمحله ولا يتوهم ان العارض للعدم المطلق هو نفس

العدم المطلق بل هو جزئى من جزئيات مفهوم يلزم عروض ذلك المفهوم الكلى ايضا لذلك الامر لان المعنى بالعروض

على ما ذكرنا هو الاتصاف ولا شك ان اتصاف امر بما هو جزئى لمفهوم يقتضى اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا

وان كان ذلك المفهوم عرضا لجزئياته لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم المطلق العارض له مقابل

للعدم المطلق المعروض من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد والعدم المعروض مطلق فصدقت

النوعية والتقابل عليه اى على هذا العدم المضاف الى نفسه العارض لها باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة

لعدم العلة في الخارج اى في نفس الامر فان اطلاق الخارج على نفس الامر شائع كثير يعنى ان العقل لا يحكم بان رفع

المعلول كحركة المفتاح مثلا علة لعدم العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه اى بان رفع حركة اليد علة لرفع

حركة المفتاح على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يحكم بانه وجدت

حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول فكذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا

كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم العلل باسرها مناط لعدم المعلول فكما ان وجود المعلول

مستلزم لوجود علة ما من غير ان يكون شيئا له كذلك عدمه مستلزم لعدم علله باسرها من غير ان يكون شيئا لعد

شي بهما وان جاز في الذهن بعد ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في
الذهن بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل من عدم المعلول على عدم العلة على ان اي
الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني وبالعكس اي الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان
لمي الحد الاوسط في البرهان لا بد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المط والا لم يكن برهانا على ذلك المط
فان كان مع ذلك علة ايضا لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان لمي والا فاني سواء كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم
في الخارج اولا والاول يسمى دليلا والثاني لا يخص باسم وانما سميا بالاسمين لان اللمية هي العلية والانية هي الثبوت
وبرهان لم يفيد علة الحكم ذهنا وخارجا فسمي باسم اللم الدال على العلية وبرهان ان انما يفيد علة الحكم ذهنا لا خارجا
بل انما يفيد ثبوت الحكم في الخارج واما ان علته ماذا فهو لا يفيد ذلك فسمي باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد
اورد الشيخ في برهان الشفاء فصلا لبيان ان العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه وعلى هذا لا
يكون برهان الان برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر في حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل
بالسبب على المسبب قلنا ليس مراد الشيخ في هذه الدعوى ما يتبادر الى الافهام من الفهوم عنها اعني ان قال بكل ما له
سبب اورد في الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الشيء اذا كان له سبب لم يتيقن الا من سببه فان
كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له والاوسط كذلك للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر ثم الا
بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني ويكون برهان ان ليس برهان لم الى هذا الكلام فظهر من هذا انه ان لم يكن
لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام عليها برهان اني مأخوذ من سبب الحكم او من امر اخر والشيخ لا يسمي ذلك بل سببه
والثالث ان مراده باليقين في هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك في جواب سؤال اورده على نفسه حيث قال
ان قال قائل اذا انا صنعنا علما ضروريا ان لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو استدلال بالمعلول
على العلة فالجواب ان هذا على وجهين اما جزئي كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور واما كلي كقولك كل
جسم مؤلف من الهيولى والصورة وكل مؤلف فله مؤلف فاما القياس الاول وهو ان هذا البيت له مصور فليس مما يقع به
اليقين الدائم لان هذا البيت مما يفسد فيزول الاعتقاد الذي كان انما صح مع وجوده واليقين الدائم لا يزول و
كلامنا في اليقين الدائم الكلي واما المثال الاخر فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا هو المحمول على الاوسط
فانك لا تقول المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف للجسم وان كان جزءا من ذي المؤلف وهو
المؤلف علة المؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة فقد بان ان الحد الاكبر في الذي يسبق باليقين الحقيقي لا يجوز
ان يكون علة للاوسط عسى ان يكون فيه جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف شيء وذو
المؤلف شيء اخر فان ذا المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف فيجب ان يكون محمولا على المؤلف الى هنا كلامه
وبهذا ظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب الممكن اذا لم يكن محسوسا لا يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه
الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة بل على وجود علة ما فقط وكلام الشيخ لانه صرح في
الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكر
في الاشارات بهذه العبارة وعلم من هذا ان سواء قولك الوسط علة لوجود الاكبر او معلول له مط وقولك انه علة

اوسط

او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا انما يعلم عند التحقيق بل يجب ان يعلم ان كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر علة الحكم الاكبر في الاصغر ومثله المصنف في شرحه بقولنا العالم مؤلف ولكل مؤلف مؤلف فان الاوسط وهو المؤلف وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان لمي ليس بانى وهذا الكلام انما يصح ان لو كان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما استدلالا بالعلة على المعلول وبرهانا لميا ليس برهانا انيا وقول هذا القائل وقد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمي وبالعكس انى لا يجدي بطائل لان الكلام في ان هذا ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل بالعكس بين فانى وقد فرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم بعلة ما فلئن لو اطلقوا على الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة ما انه استدلال بالمعلول على العلة كان ذلك بناء على ظاهر الامر وما سبق في بادي الرأي وبعد سطوع الحق من افق البرهان لا اعتداد بامثاله واشار الى اعتبار القيد بقوله حيث ذكر كلاما بهذه العبارة فقد تحصل من هذا ان البرهان الانى يعطي في مواضع يقينا دائما واما فيما له سبب فلا يعطي اليقين الدائم بل فيما لا سبب له واذا تقرر هذا فنقول الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لان عدم العلة كما انه علة لعدم المعلول في نفس الامر كذلك علة له في الذهن والاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان انى لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان كان علة له في الذهن فان قيل علية عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه فيكون في الذهن لان ما في نفس الامر اما في الخارج او في الذهن ولما انتفى هيهنا الاول تعين الثاني واذا كان اتصاف عدم العلة بالعلية انما هو في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك قلنا اللوازم تنقسم الى ثلثة اقسام لوازم الماهية وهي ما يكون منشأ لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود الخارجي وهي ما يكون المنشأ فيه الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني وهي ما يكون منشأ اللزوم فيه الوجود الذهني والعلية من اللوازم فالمراد بالعلة في الذهن ما يكون منشأ العلية فيه وجود العلة في الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلة في نفس الامر ما يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العلة من غير ان يكون لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا يقدح في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن فانه وان لم يتحقق الا في الذهن لكن العقل يجرد النظر عن تحققه في الذهن ويحكم بانه علة لعدم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه والعلية انما هي لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة فيه لا لنفس عدم المعلول بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجودا ينعكس في العموم والخصوص عدما يعني كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلق بحسب التحقق كالحيوة والنطق مثلا فان الاعم وجودا منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا اقول من حمل العموم والخصوص على العموم والخصوص في الصدق لا في الوجود يحتاج الى التكلف في تصحيح قوله وجودا وعدما ويصير المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق وهي ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض بعضهم على ما ذكروا بان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشيء والموجود فانها اعم

الاشيا

من الانسان وبطائره واعم من نقايضها ايضا فلا يتعاكس فيها العموم في العدم وهو سؤال مشهور للكاتبي اورده نقضا
على تلك المسئلة مذكور مع جوابه في كتب المنطق وقسمة كل منهما الى الخاصة والعامة منفصلة حقيقية دائرة بين النفي والاثبات
لا يصدق فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود الشيء اما ان يكون نفس ذلك الشيء اولا فالاول هو الخاص والثاني
هو العام وكذا الكلام في العدم واذا حمل الوجود وجعل رابطة الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره فالاول
يكون محمولا على ذلك الشيء ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسئل عنه بهل البسيطة والثاني يكون رابطة بين الشيء
وغيره وهذا الشيء يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسئل عنه بهل المركبة وعلى
التقديرين يثبت مواد ثلث اي يكون بين الموضوع والمحمول نسبة ثبوتية لا محالة تلك النسبة في نفس الامر مكيفة بكيفية
تلك الكيفيات مواد ان اعتبرت في انفسها وتسمى جهات ان اعتبرت في التعقل والتلفظ وما فيه الرابطة وصفتها هي الوجوب
والامتناع والامكان لان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت هي استحالة الانفكاك فالمادة هي الوجوب
ككيفية نسبة الحيوان الى الانسان وان كانت هي استحالة الثبوت فالمادة هي الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى الانسان
او لا هذا ولا ذاك فالمادة هي الامكان ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة
الرابطة والامكان على ضعفها لكن الوجوب يدل على وثاقة النسبة الايجابية وعلى ضعف السلبية والامتناع يدل على وثاقة
السلبية وضعف الايجابية وكذا العدم يعني عدم الشيء ايضا على قسمين عدم الشيء في نفسه وعدم الشيء عن غيره والاول
يكون محمولا والثاني رابطة وعلى التقديرين تكون النسبة سلبية ولا يجري المواد الثلث اقول اعلم ان المحمول اذا نسب
الى الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود فحينئذ تكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية سواء كان
المحمول هو العدم او مفهوما سواه واما العدم فحينئذ تكون القضية سالبة والنسبة سلبية سواء كان المحمول هو العدم
او مفهوما سواه وعلى التقديرين يثبت في تلك النسبة مواد ثلث بالبيان المذكور آنفا بعينه فالاولى ان يطرح
من البين ذكر كون الوجود محمولا وكذا ذكر كون العدم محمولا اذ لا فائدة في ذكرهما اذ مدار الامر على ان الرابطة اما
الوجود حتى تكون القضية موجبة واما العدم حتى تكون سالبة ولا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول انها نفس الوجود
او العدم او مفهوم غيرهما اللهم الا ان يقال اذا كان المحمول احد المفهومين اعني الوجود او العدم لا حاجة الى ما يربطهما
بالموضوع والمصنف خالف اصطلاح القوم من وجهين الاول ان الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان
مطابقا للواقع وحينئذ توافق الجهة المادة او غير مطابق وحينئذ تخالفها وعلى ما ذكره يلزم ان لا تخالف الجهة المادة لاتحادهما
بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارها في انفسها واعتبارها متعقلة والثاني ان المادة على رأي متأخري المنطقيين
عبارة عن كل كيفية كانت لنسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا وعلى رأي قدمائهم ليست كيفية كل نسبة بل
كيفية النسبة الايجابية ولا كل كيفية نسبة ايجابية في نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالوجوب والامكان
والامتناع وما ذكره المصنف مخالف لرأي القدماء حيث اثبت المادة في النسبة السلبية ولرأي المتأخرين ايضا حيث
حصرها في الكيفيات الثلث واعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التي بحث عنها في هذا الفن بعينها هي التي جعلت
ايضا للكلي وفصلا المخصوصة محمولا بها وجود الشيء في نفسه فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن في هذا الفن
اريد بها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وسيتبين في كلام المصنف ما يدل على ان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب

العدم وكذا الامتناع وزعم صاحب المواقف انها عدمها والامكان لوازم الماهيات واجبة لذواتها والجواب انه ان
اراد كون اللوازم واجبة الوجود في انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها واجبة الوجود لذوات الماهيات فظاهر انه لا
تم فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر اخر وهذا ليس بمحال فان الزوجية واجبة
الثبوت للاربعة انما المحال ان يكون الزوجية واجبة الوجود في انفسها الا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث في تعريفها
كالوجوب اي البحث في تعريف هذه الثلاثة كالبحث في تعريف الوجود يعني كما ان الوجود بديهي فالتعريفات التي ذكروها له
بحسب اللفظ اذ فيه دور ظاهر كذلك هذه الثلاثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف معاني هذه الالفاظ من غير اعمال فكر
والتعريفات التي ذكروها لهذه الثلاثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها اشتمل على دور ظاهر اذ عرفوا الوجوب اي وجوب
المحمول الذي هو الوجود او غيره للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او بعدم امكان انفكاكه عنه وعرفوا كلا من امتناع الانفكاك
وعدم امكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا كلا من الامكان والامتناع وقد توجد تلك
الثلاثة داخله اي بحسب الذات فيكون القسمة اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلاثة قسمة حقيقية
لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا منها وذلك لان نسبة كل محمول
سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لا يخلو ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة
اولا وعلى الثاني اما ان يقتضي نقيض تلك النسبة اولا والاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان
ويحتمل قسم رابع وهو ما يكون ذات الموضوع مقتضيا لعين تلك النسبة ولنقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا
الوجه ذات الموضوع اما ان لا يقتضي شيئا من النسبة ونقيضها او يقتضيهما معا او يقتضي النسبة دون نقيضها او
بالعكس فمحال بادنى التفات من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين يتضمن المنع عن الاخر والمنع عن الاخر
يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما هف ولا حاجة لذلك الى كونه حصرا عقليا بحكم العقل
فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل مما يحتاج الى امر خارج عن مفهومها من تنبيه او استدلال كان
مع ذلك حصرا مقطوعا به بلا ريبة وكونه بديهيا ظاهرا لا ينافيه فان قيل وعلى هذا الواجب ما يكون ذاته مقتضيا
لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء ان لا يكون ذات البارئ تعالى واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشيء لا يقتضي
نفسه والا لزم تقدمه على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود والثاني صفة
للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات البارئ تعالى واجبا بالمعنى الثاني
فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلاثة الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية لا مخرج منها لان الذات اما ان يقتضي
الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات البارئ تعالى لو لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من
القسمين الاخيرين لامتناع الخلو تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلنا هذا قسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم
ولا يتصور الا فيما الذات مغاير لوجوده وذات البارئ تعالى عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل الحكماء قد قسموا الموجود
الى ما يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات البارئ تعالى من القسم
الاول فاي شيء يكون من هذا القسم قلنا هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات
الشفاء حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده

وظاهر انه لا يمتنع اتصافه بوجوده ولا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو معنى الامكان ويكون بهاتما اذا اعتبر بذاته وجب
وجوده الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم اعني ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده مقتضيا لكونه
موجودا وان كان محتملا عند العقل في بادي الراي لكن التحقيق يقتضي امتناعه وما قيل ان الوجود الذي هو عين الباري
هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو
المراد من قولهم ان وجوده يقتضيه ذاته فليس بشيء لان معنى اقتضاء الذات للوجود ان تقتضي الذات كونه موجودا لا ان
تقتضي كونه فردا من افراد الوجود فان الواجب ما تقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما تقتضي ذاته كونه معدوما والممكن
ما لا تقتضي ذاته كونه معدوما ولا كونه موجودا فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق ان يكون فردا من افراده لا يكون وجوبا
اذ لو كان الواجب ما تقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما تقتضي ذاته ان يكون عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضي
ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما تقتضي ذاته ان يكون معدوما لا عدما كاجتماع النقيضين وشريك الباري مثلا
في قسم الممكن اذ لا يخرج لقسم آخر لانحصاره فان الواجب ما تقتضي ذاته الوجود اعم من ان يكون موجودا او وجودا وكذا الممتنع
ما تقتضي ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما او عدما لانا نقول قد مر ان هذه المفهومات الثلثة اعني الوجوب و
الامكان والامتناع جهات في قضايا مخصوصة محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة في قولنا هذا موجود بالضرورة
والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات نسبة
احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص الممكن واجبا لذاته
والعدم الخاص للممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير
لشركته فان الوجود الخاص للممكن مفتقر الى العلة فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر
مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان على ما صرح به احدهما صفة للوجود بمعنى استغنائه
عن الغير والثاني صفة للذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقصود السائل انه يلزم ان يكون الوجود
الخاص للممكن واجبا بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين هذا من ذلك لا يقال مراد من قال ان
الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري مقتض للوجود المطلق ان ذات الباري وجود خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود
المطلق لا انه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول يلزم ح ان يكون ذات الباري موجودا بوجودين وانه
تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا تعدد فيه فان الجسم اذا
اتصف بفرد من السواد كان متصفا بمطلق السواد في ضمنه قطعا لان ذات الباري على هذا التقدير يكون
متصفا بالوجود المطلق استقلالا ولا لكان اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف هنا اذ هو عينه فان احتياج
الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته التي هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق
فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا تعدد فيه فلا مانع
يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وح يفوت ما هو المقصود لهم من
اثبات كون ذات الباري عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري تعالى في اعلى مراتب الموجودية وتوضيح ذلك
ما قاله بعض المحققين في هذه مراتب الموجود في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود

بالغير أي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود مغاير لذاته وموجد مغاير لهما فإذا نظر إلى ذاته وقطع النظر عن موجده
أمكن في نفس الأمر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في أنه يمكن أيضًا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه
حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور وأوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره أي الذي تقتضي ذاته وجوده اقتضاء تامًا
يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود مغاير لذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر إلى ذاته
لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور محال والتصور ممكن وهذه حال واجب الوجود على مذهب جمهور المتكلمين
وأعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه أي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود مغاير لذاته ولا يمكن
تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال ولا يخفى على ذي مسكة أن لا مرتبة في الموجودية أقوى
من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب عند الحكماء ذوي بصائر ثاقبة وأنظار صائبة وإن أردت مزيد
توضيح لما صورناه في المراتب الثلاث في الموجودية فاستوضح الحال فيما نورده في هذا المثال وهو أن مراتب المضيء في كونه
مضيئًا ثلاث أيضًا الأولى المضيء بالغير أي الذي استفاد ضوءه من غيره كوجه الأرض الذي استضاء بمقابلة الشمس
فهنا مضيء وضوء مغاير له وشيء ثالث أفاده الضوء الثانية المضيء بالذات بضوء هو غيره أي الذي تقتضي ذاته ضوءه
اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس إذا فرض اقتضاؤه لضوئه فهذا المضيء له ذات وضوء مغاير لذاته
الثالثة المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلًا فإنه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا أعلى وأقوى ما
يتصور في كون الشيء مضيئًا فإن قيل كيف يوصف الضوء بأنه مضيء مع أن معنى المضيء كما يتبادر إلى الأوهام ما
قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي يتبادر إلى العامة وقد وضع له لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه فإنا إذا قلنا
الضوء مضيء بذاته لم نرد به أنه قام به ضوء آخر فصار مضيئًا بذلك الضوء بل أردنا أن ما كان حاصلًا لكل
واحد من المضيء بغيره والمضيء بضوء هو غيره أعني الظهور على الأبصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته
لا بأمر زائد عليه فإنه بل الظهور في الضوء أقوى وأكمل فإنه ظاهر بذاته ظهورًا لا خفاء فيه أصلًا ومظهر لغيره على
حسب قابليته للظهور وإذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلاث في الأمور المحسوسة فقس عليها حالها في الأمور المعقولة
ومن الناس كما يشهد به هذا العقل أن الواجب الوجود تعالى يجب أن يكون في أعلى مراتب الموجودية لا يمكن
انقلابها يعني لا يمكن انقلاب أحد هذه المفهومات الثلاث إلى الآخر بمعنى أن يزول أحدها عن الذات ويتصف
الذات بالآخر مكانه فيصير الواجب بالذات مثلًا ممكنًا بالذات وبالعكس وذلك لأن ما بالذات يمتنع أن يزول
وقد يوجد الأولان أي الوجوب والامتناع باعتبار الغير وحينئذ تكون القسمة مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما
في ذات واحدة اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لانتفائهما معًا عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات
ويمكن انقلابهما إذ الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعًا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبًا
بالغير ومانعة الخلو بين الثلاثة أي الإمكان الذاتي والوجوب والامتناع كليهما بالغير في الممكنات إذ الإمكان
لازم للممكن مع امتناع خلوه عن أحد الباقيين لأنه لا يخلو الحال عن وجود علته أو عدمها وليست مانعة الجمع لجواز
الجمع بين الإمكان الذاتي وأحد الباقيين ولو اعتبرنا أن هذه القسمة المثلثة يكون قسمة للشيء إلى نفسه وإلى
قسيمه وفي تسمية الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وإن اختلفا في السلب والإيجاب فإن الوجوب عبارة عن

ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع فاما اذا قلنا ذات الباري تعالى موجود بالوجوب
كان معناه ان الوجود ضروري الثبوت له واذا قلنا شريك الباري تعالى موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود ضروري
السلب عنه وكل منهما يصدق على الآخر اذا نقلنا لفظ المضاف اليه يعني اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم
او بالعكس فيصدق كل منهما على الآخر فلم يرد تضادهما مع اشتقاقهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم كلياً
وكل ما هو ممتنع العدم فهو واجب الوجود وكذا كل ما هو واجب العدم فهو ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على
الآخر كان يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما للآخر وذلك
لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية لنسبة العدم الى الماهية وهاتان النسبتان
متغايرتان بالذات فكذا كيفيتاهما فلا يتصادقان حقيقة نعم يتلازمان ويتعاكسان اقول لم يرد بتصادق الوجوب
المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم
المأخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهما وصفان لذات واحدة متصادقان كالمشتقين منهما فاما اذا قلنا اكرام
اعدائه وبذا اهانة اوليائه لم يقبل هذا الحمل الذي يصح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما
متغايران وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعني الطرف المخالف فيعم الضرورة الاخرى
يعني ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص فممكن الوجود بالامكان العامي اعم من الواجب والممكن الوجود بالامكان
الخاص وممكن العدم بالامكان العامي اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاص فلا يراد بعموم الامكان عموم ما اشتمل
كما هو واما العموم بحسب التحقق لما سياتي انها من انواع الحمل ... اقول ... من الكلام وانما سمي
العام لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود ومما ليس بممكن
الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم ومما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد
جعلوا الامكان مقابلا لضرورة الطرف المخالف فهو سلبها او ما يساوي ذلك السلب ثم الحكماء لما وجدوا الامكان
يستعمل في سلب الضرورة وكان المادة التي لا تكون احد من جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه
المادة بالامكان فكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصا والاول عاما لكونه اعم منه مطلقا وقد يؤخذ بالنسبة
الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي المتصف
بحقيقة الامكان ما لا ضرورة في شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما نسب الى الماضي او الحال فانه لا يخلو عن ضرورة
ما في وجوده او عدمه واقلها الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن لنا
تعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه يوجد فيه او لا يوجد فيه لا في علمنا فقط بل بحسب نفس
الامر ايضا وذلك لان تعين احد الطرفين في ذلك الزمان موقوف على حضوره ولانه لا تعين هناك بايجاب الذات
لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله بعد ورد بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين
احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى علل تجب بها وتمتنع بدونها
فان استمرت سلسلة العلل المنتهية في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي
اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في زمان الحال فان الشيء اذا كان موجودا في الحال لكان وجوده

ضروريا

ضرورة بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكان عدمه في الاستقبال وانه
لو وجب الوجود في الحال ضرورة وجوده في الاستقبال لوجب العدم في الحال ضرورة عدمه في الاستقبال فلا يكون ممكنا صرفا فوجب
ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا لانه ممكن في جانبي الوجود والعدم اقول لما كان الوجود يحتاج الى جانب الوجوب
ويشترط الخلو عنه كذا العدم يحتاج الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه فيلزم ارتفاع النقيضين واشار المصنف
الى الاول بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان قيل لطه انه انما يشترط ذلك اذا اريد بالامكان الاستقبالي
امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم
اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود
في الحال من غير لزوم محال والثلاثة اعتبارية لصدقها على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود
وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا تكون
متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود ومبنى هذا الكلام على ان كلا من الوجوب والامتناع مفهوم واحد
يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم واعترض عليه بان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فان
انتفاء بعض جزئيات مفهوم لا ينافي كونه موجودا بوجود بعض جزئياته كما في سائر الكليات الوجودية ولا
استحالة في اتصاف موجود معدوم بمفهوم وجودي بمعنى صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان
من غير لزوم محال نعم لو لم يصدق الشيء الا على المعدوم لوجب كونه معدوما ولعل الامر هنالك كذلك لصدقها على الوجود
ايضا فان الواجب يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم و
استحالة التسلسل يعني لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان فاتصاف ماهياتها بوجوداتها لا يخلو عن احد هذه
الامور وينقل الكلام اليه فيلزم التسلسل وهو محال وفيه نظر لانه انما يلزم التسلسل لو كانت هذه الامور الثلاثة باجمعها
موجودة في الخارج اما اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلا يجوز ان الوجوب موجود فقوله فاتصاف
ماهيته بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور قلنا يجوز ان اتصاف ماهيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس
موجودا في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية لانه يحتمل ان يكون قوله واستحالة التسلسل اشارة الى ضابطة
ذكرها اصحاب التلويحات وهي ان كل ما تكرر نوعه اي يكون لفرد منه فرد من نوعه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه
تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا
لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والتعين والوحدة ونحو ذلك
فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا وينقل الكلام الى امكانه ويلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة
معا وهو محال لانا نقول لا يمكن اجراؤه في الامتناع اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنعا وفي اجرائه
في الوجوب نقول لا نم ان الوجوب لو كان موجودا لكان واجبا فان بين الملازمة بانه لو كان ممكنا لزم امكان الواجب
لما ستعرف اجيب عنه بانه لو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى
موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا لزم امكان الواجب بيان الملازمة من وجهين الاول ان
الوجوب لو كان ممكنا والواجب انما يجب بوجوبه كان اولى بان يكون ممكنا والجواب انا لا نم ان الوجوب امر به يجب الواجب

هو عين كونه واجبا فليس ثمة علة ولا معلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان من علته والثاني انه لو كان الوجوب ممكنا
لكان في ذاته جائز الزوال واذا كان وجوب الواجب جائز الزوال لكان الواجب ايضا جائز الزوال لان زوال الوجوب بان
لا يقتضي ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضي ذاته وجوده جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال الوجوب
انعدامه بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نسلم انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل
عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي امكانه ولا يقتضي وجوبه وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا فلا نسلم قوله لان
زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان
لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد يكون عدمه مع اتصاف الموصوف بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا نعم عدمها
بعد كونها موجودة يستلزم ذلك الخ اقول فيه نظر لان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور
الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان
نجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهرة البطلان والحق
في الجواب ان يقال اذا كان الوجوب موجودا فذات الواجب كما يقتضي وجود نفسه يقتضي وجود وجوبه ايضا فالوجوب وان
كان جائز الزوال بالنظر الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز
زوال الواجب بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجوب الوجود الثالث
ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب لامكن عدم
الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لامكان لازمه واذا امكن عدم الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب
سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما لعدم الواجب اقول يرد عليه مثل ما مر
من ان ذلك لا يتصور بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية والصواب ان يمنع استلزام امكان الملزوم لامكان
اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته ولازمه اعني عدم الواجب ممتنع لذاته وبوجه اخر لو كان الوجوب موجودا
لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات
او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء اخر فذلك الوجوب اذا كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره
نقلنا الكلام اليه ونتسلسل وايضا لو كان الوجوب موجودا وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب
ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات لكن الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لانه يصح ان يقال اقتضى
ذاته وجوده فوجد ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث والذاتية وامثالها من
الصفات التي لا تتاخر عن وجود موصوفاتها جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال كل ما لا يجب من الصفات
تاخرها عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتباريا اذ لو كانت وجودية لوجب تاخرها عن وجود موصوفاتها ضرورة
تقدم المعروض على العارض واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالات الاول كون العدم مقتضيا للوجود وذلك
لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود لكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه اقول والجواب انه معدوم لا
عدم وامتناع الاقتضاء ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر
معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر من ان الوجود ليس بموجود في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر

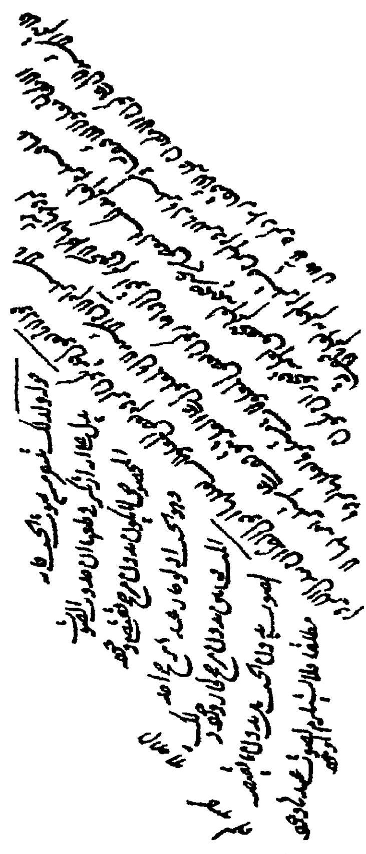
العقل

العقل وجوابه لا يحقق للعقد ثبات فيها انما يحققها باعتبار العقل لها لكن الواجب فيجب ان لم يعتبر العقل بل لو فرض
عدم العقول كلها وح لا يتصور ان يوجد فيها اعتبار الوجوب وصفة وقطعا لو صرح الواجب عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف الذات
بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما على ما مر تحقيقه في المسألة الثالثة ارتفاع النقيضين في كل
لان الوجوب نقيضه اللاوجوب هو عدمي لكون العدم جزء منه وما هو جزؤه معدوم فهو معدوم فاذا كان الوجوب ايضا معدوما
لارتفع النقيضان والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب الوجود
الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج فانه محل ومما عرف في مباحث التقابل ان العدمين لا تقابل بينهما وان المتقابلين
اما وجوديان معا كالمتضادين والمتضائفين واما احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض
انما هو بين السلب والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا وذلك ينافي ما ذكرتم قلنا مسمى في
مباحث التقابل جواز كونهما عدميين على ان معنى الوجودي هناك ما ليس السلب جزءا من مفهومه سواء كان موجودا في
الخارج او لا والمراد بالوجودي هاهنا هو الموجود الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما يحاول
اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع والوحدة والحصول
والقدم والحدوث وغيرها ويخص بعضها بما هو عدمي بالضرورة والاتفاق كالعمى مثلا ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا
لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان الممتنع ويمكن الجواب بانا لا نسلم
ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم وبوجه اخر لو كان الامتناع
ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة لكنه يندفع بان ذات الواجب موصوف بامتناع العدم فلا
دلالة لهذا الدليل على ان امتناع العدم ليس موجودا ووجود فرد من الامتناع وهو امتناع العدم القائم بذات الواجب
يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا فالناس مر ان كون المفهوم وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده موجودة وهذا انما على ان
الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المص والحق ان المراد هاهنا
كل ما اطلق في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه
بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متاخر عن امكانه بمراتب لانه ممكن فاحتاج
الى المؤثر فاوجده فوجد وهذا من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات كما اشرنا اليه واحتج المخالف بانه لو كان عدميا
لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان نفي الامكان عدمي بلا اشتباه والامكان ايضا فرضناه عدميا ولا تمايز بين الاعدام لكن
يعرف المص بين الامكان ونفيه واجاب المص حيث قال ولا فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اي الامكان الذي فرضنا
منفيا لا نسلم ثبوته لما تبين ان الاعدام قد تتمايز واما فيما ان الامكان المنفي ما فرضناه دفعا لما اورد عليه من ان الخصم
لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان
بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على ما زعمتم بناء على ان
الاعدام لا تتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده او على ما ذكرنا يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي بحسب الفرض لا بحسب الواقع والخصم يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرض غير مطابق للواقع وفائدة وصف
الامكان بالمنفي فرضا مع صحة الكلام بدونه اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض يندرج هو ونفيه تحت الاعدام التي لا تمايز

فيها قيل يمكن ان يقرر الدليل هكذا وهو ان يقال لو لم يكن فرق بين الامكان المنفي وبين الامكان لكان الامكان منفيا
لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن منفيا على ذلك التقدير لكان ثبوتيا
فيلزم ان يكون الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي وبين الامكان واذا تحقق الاول اعني
الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن مما لا امكان له تناقض صريح لا يكون لفظ المنفي مستدركا
ويقرر الجواب بانا نمنع تحقق المقدم وما ذكر في بيانه غير تام بل التحقيق يقتضيه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي اقول ولا يخفى ان هذا القائل وان دقق في دفع الاستدراك لكن كلام المص بعيد عن هذا التوجيه لانه
صريح في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع لاستثناء عين المقدم فاين هذا من ذاك والوجوب شامل للذاتي
اي الذي استند الى الذات من غير التفات الى امر آخر وغيره اي الذي حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل
للامتناع بالذات والامتناع بالغير شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير ومعروضهما بالغير ممكن اي
الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا
وجد علته عرض له الوجوب بالغير واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات والممتنع بالذات فيمتنع
ان يعرض له الوجوب بالغير والا توارد علتان اعني الذات والغير على معلول واحد شخصي هو وجوب ذلك الواجب في
يمتنع ايضا ان يعرض له امتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما معا في آن واحد وهو محال وكذا الممتنع بالذات
لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير او الامتناع بالغير بعين ما ذكر في الواجب لا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية
من امتناع انقلاب احد الاقسام الثلاثة الى الآخر فانه لو كان ممكنا بالغير فهو اما واجب بالذات او ممكن بالذات او
ممتنع بالذات لضرورة الحصر والاقسام باسرها باطلة والا يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او
ممتنعا بالذات فظ واما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا
قطع النظر عنه ارتفع عنه امكانه فلا يكون ممكنا بالذات بل واجبا او ممتنعا بالذات ويلزم الانقلاب اقول فيه
بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير اذ ما يلزم من ارتفاع الغير ولعل ذلك الغير لا يرتفع
ولا يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لانه يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير
فيجوز الانقلاب لكن امكان المحال محال كنفسه لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع
الامكان المفضي الى الانقلاب فلو سلم كان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته اقول
فيه بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحدة سواء فيه تعدد اصلا كما يظهر بالتأمل الصادق فالصواب
ان يقال ان الشيء ينظر الى ذاته لا يمتنع له بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له
لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا توارد علتان على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء
بالنظر الى شيء واحد كما يظهر بالتأمل الصادق فان قيل لم لا يلزم من ثبوت الوجوب والامتناع بالغير على الممكن بالذات
الانقلاب ولزم من ثبوت الامكان بالغير على الواجب بالذات والممتنع بالذات الانقلاب قلنا الممكن بالذات لما
لم يقتض الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين وجب او امتنع ولم يخرج عن كونه ممكنا بالذات
غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات لما اقتضى الوجود بالذات فلو طرأ عليه الامكان بالغير لزم انه

الوجود واجبا والا لم يطرء عليه الامكان واذا لم يتساو الوجود واجبا صدق ان مقتضيا فيلزم الانقلاب وكذا القول في
الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا الوجوب حالة
لحاق عدمه بالنظر الى الغير فهو دون انما الذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب فحاصل الكلام ان الامكان بالغير سابق في
الوجوب الذاتي فلو طرء عليه ازال الوجوب لزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع
بالغير فلا ينافيان الامكان الذاتي فلا يلزم من طريانهما عليه زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول الحق ان ان اريد
بالامكان بالغير ما يشابه الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير وجود المهية ولا عدمها كما ان الوجوب بالغير
ان يقتضي الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا نسلم انه لا ينافي الوجوب الذاتي ولا الامتناع
الذاتي فلا يلزم من طريانه الامكان بالغير والهاهنا حتى يلزم الانقلاب فان عدم اقتضاء الغير لوجود المهية لا ينافي اقتضاء
المهية لوجودها نفسها بل المهية اذا اقتضت وجودها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا بالغير ايضا وقد مر
ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير وكذلك عدم اقتضاء الغير عدم المهية لا ينافي اقتضاء المهية عدم نفسها
بل المهية اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون
ممتنعا بالغير انما الكلام في اجتماعه مع الامكان الذاتي فنقول ان اريد بالغير غير المهية مطلقا فلا يمكن اجتماع الامكان
بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا
بالغير وان اريد بالغير الغير المعين فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه
فيكون ممتنعا بالغير او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فيكون ممكنا بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير
تساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم فلا كلام في امتناعه في الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا فانه ظاهر
لا سترة فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا
لا يكون ممكنا بالغير لما عرفت من لزوم توارد العلتين على المعلول الواحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم
بالنظر الى المهية وعلتها او عند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي المهية وعلتها يثبت ما بالغير اي الوجوب
والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للمهية من حيث هي هي لا ماخوذة مع وجودها ولا ماخوذة مع عدمها
وكذا غير ماخوذة مع وجود علتها وعدمها فان الامكان نسبة بين المهية من حيث هي وبين الوجود والعدم اما اذا اخذت
المهية مع الوجود فان نسبتها حينئذ تكون الى الوجود بالوجوب لا بالامكان وتسمى ذلك وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم
تكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالامكان وتسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول
واذا اخذت المهية مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة وتسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت
مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة وتسمى ذلك امتناعا سابقا فكل موجود ممكن محفوف بوجوب
سابق ولاحق وكلاهما وجوب بالغير وكل معدوم ممكن محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا
منافاة بين الامكان الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر سابقا ايضا وكل ممكن العروض ممكن
ذاتي اي كما ان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم فلذلك الامكان
اما امكان وجود الشيء في نفسه واما امكان وجوده لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء آخر فهو ممكن الوجود

في حد ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود في حد ذاته لما امكن حلوله في
غيره فظهر ان امكان وجود شيء لآخر فرع لامكان وجوده في نفسه اقول هذا مخالف لما تقرر من ان وجود شيء لآخر في الخارج
واذا اقتضى وجود ذلك الآخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشيء في نفسه فان العمى مثلا موجود لزيد في الخارج مع
عدم وجوده فيه فليس كل ممكن الوجود لآخر ممكن الوجود في نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وان لم يكن
ممكن الوجود في نفسه ويمكن ان يوجه بان مراد المص بممكن العروض ما يكون ممكن الوجود لشيء آخر على اي وجه كان بل هو ممكن
الحلول في شيء آخر اما حلول الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الوجود في ذاته
ممكن الوجود لشيء آخر فان الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته وممتنع الوجود لغيره كالمفارقات فانها لا يمكن حلولها في
غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول الصور في هيولياتها لانها مجردة واذا لحظ الذهن الممكن
موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره اختلفوا في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر ماذا فذهب الحكماء الى انها
الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل الامكان مع الحدوث شطرا وقيل شرطا واختار المص مذهب
الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لحظ كون الشيء بحيث يتساوى طرفاه وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح
احد طرفيه على الآخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الآخر وهو العلة سواء لاحظ في تلك الحالة امرا آخر غير هذا
التساوي مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا يتوهم من هذا الكلام ان المص اثبت ان الامكان علة
للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لا انه علة لها بحسب نفس الامر بل المقصود ان العلم بامكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره
الى المؤثر فيقتضي ان يكون الامكان علة للافتقار واعترض عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة او بمعلول
آخر لها والجواب انه يجب العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر ضرورة اشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول اذا كان له
علل متعددة لم يصلح لان يستدل بوجوده على وجود واحد من علله واما احد معلولي علة فانما يستدل به الى معلولها
الآخر فانما يعلم كونه ملزوما للآخر بعد ان يعلم انه صادر عن علة الآخر اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة فيجوز
ان يصدر احدهما عن علة والآخر عن علة اخرى فلا لزوم بينهما الا انه بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال بالعلة
على المعلول لا باحد المعلولين على الآخر لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا لا يحتاج الى وسط
ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل اليه الا بالبعض الآخر المبين لزومه فيقرر ان مجرد العلم بوجود احد المعلولين من غير
امر آخر ايضا لا يستلزم العلم بوجود معلول آخر لكن مجرد العلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار فعلمنا انهما ليسا
معلولي علة واحدة على ما نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن اما للامكان او للحدوث على معنى ان علته هما لا
ليست خارجة عنهما فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه العلة وان الحدوث ليس معتبرا في
العلية لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا اقول الاولى في اثبات هذا المطلب ان يقال العقل يحكم بان الممكن يتساوى
طرفاه وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه المتساويين على الآخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على
الآخر الا بمرجح ضروري يجزم به الصبيان بل هو مركوز في طبائع البهائم ولذلك ترى الحمار يتنفر من صوت الخشب وهذا
الترتيب العقلي الذي هو مؤدى لفظة الفاء بين الامكان والحاجة هو المراد بالعلية فالامكان علة للحاجة في نفس الامر
وقد يتصور وجود الحادث ولا يطلبها اراد ابطال المذهب الثاني ان علة الحاجة هو الحدوث سواء اشترط حدوث



الممكن

الممكن ولا يحصل لنا العلم بافتقاره الى المؤثر ما لم نلاحظ امكانه حتى لو وجد حادث ولحظنا الحدوث وان كان محالا لحكم
باستغنائه عن المؤثر فالحدوث كيفية الوجود فلا يكون علة لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال المذهب الثاني بعين
ما ذكرها وتقريره ان الحدوث المتأخر عن الايجاد المتأخر عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور
تأثيره فيه كما في الواجب الممتنع والحاجة متأخرة عن علتها فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءها
او شرطها تقدمه على نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة
متقدم عليها وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى الوجود فيكون متأخرا عن الوجود فلا يكون علة
للافتقار المتقدم عليه بمراتب واجيب بان الامكان متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكونه كيفية
للنسبة بينهما لكنه ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا توصف الماهية ووجودها بالامكان قبل اتصافها
بالوجود واما الحدوث فلا توصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة ولا شك في تأخره عن الايجاد والحدوث
صح ان لو اوجد محدث فبذلك يتم المطلوب سواء قلنا بتأخره عن الوجود ام لا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين
بالنظر الى ذاته يعني لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الآخر رجحانا ناشئا عن ذات الممكن غير منته
الى حد الوجوب او الامتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات الصانع
اولا لانه مع ذلك الرجحان لو لم يمتنع وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو جاز
وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لما فيه
مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح واستدل بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان
الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف الآخر
فاما لا لسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او لسبب فان لم يصر بذلك الطرف اولى لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية
الطرف الاولى فيزول ما بالذات وهو ممتنع واعترض عليه اما اولا فبانه قيل المفروض هو ان ذات الممكن بانفرادها
تقتضي رجحانا غير منته الى حد الوجوب ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب
فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان مقتضية
الوجوب او الامتناع والخلف انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفرادها ولا شك ان اقتضاء الذات بانفرادها غير اقتضائها لهما
بواسطة معلول لها فلا خلف ولا محذور اصلا فان قلت اذا كانت الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا للوجود
كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت الواجب على ما لزم من القسمة هو الذي يجب وجوده اذا التفت
اليه من غير التفات الى غيره وهنا قد وجب وجوده لا مع التفات الى غيره وهو الرجحان الناشئ من الذات من حيث هي
فلا يلزم ان يكون واجبا واجيب بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات
مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة اليه لا
لا يقدح في ذلك نعم لو لم يكن مستندة اليه لكان مستفادة من غيره وما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات
الى غيره تقديره عدم ان يكون الالتفات اليه فائدة في كون الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما لا
يكون كذلك فهو في حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اصلا واما ثانيا فبان السبب انما يجعل مساويا اولى اذا كان

السبب ايضا اذ لو اقتضى واحد السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية السبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد
اذ لا بد من احتياجهما الى السبب فتدبر ويمكن ان يقال حينئذ ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا
يزول الاولوية المستندة الى الذات لانه يكفيها امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو
محال لانا نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات كالعلة الاولى في الموجودات الممكنة
الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة
علة لعدم المعلول كما مر واجيب بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا
فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون مستندة الى الذات وحدها والمقدر خلافه اقول وانت
خبير بان هذا الجواب غير تحقيقي يسلم للاعتراض ويغير الدليل فالاولى ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جائز
الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان سببه ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ
لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا فاذا فرضناه
ممكنا واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات الممكن لجاز رجحانه على الطرف الراجح اعني مرجوحية
الطرف الاول فيجوز ان يزول ما كان مقتضى لذات الممكن هف قيل ولو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الاخر
لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخلو اما ان يمتنع وقوع الطرف
المرجوح او لا فان امتنع يلزم خلاف المفروض وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح
وهو امر خارج عن ذات الممكن فهو في وقوع احد طرفيه الراجح على الاخر لذاته مفروضا محتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون
ذلك الرجحان كافيا وايضا ذلك الرجحان ان وجب معه الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا عن جهته اليه وان لم
يكن فرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجيح احد المتساويين
على الاخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه امر اخر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه كذلك هف واذا
ثبت ان اولوية احد طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يضر باثبات تلك الاولوية ولا بنفيها اذ المقصود من نفيها
دفع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذاته من غير احتياج الى غيره لئلا يلزم انسداد باب اثبات
الصانع وقد حصل هذا المقصود ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الامر الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه
وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلم قلتم ان الطرف الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك سبب لعدمه
فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود فيلزم انسداد باب اثبات الصانع وما قيل من ان سبب العدم عدم
علة لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا فمدفوع
بان الممكن المفروض ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه مستندا الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى امر
موجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود انما المستحيل ان يكون الوجود اثر المعدوم ولا يكفي الاولوية الخارجة
في وقوع احد طرفي الممكن بل ما لم يحصل لم يقع لان فرضها لا يحيل الطرف المقابل يعني فرض وقوع الاولوية الخارجية
لا يحيل وقوع الطرف المرجوح بل الامر انما هو انه لو وجب وقوع الطرف الاولى لم يكن اولوية بل فرضناه اولوية
بل وجوبا واذا امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه

معها فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان كان وقوعه لامر آخر لم يوجد
في الزمان الاخر فاما ان يجتمع ذلك الامر ووقوع الطرف الراجح ويجب معا ادعيناه من انه لا يكفي الاولوية في وقوع
الممكن بل ما لم يجب لم يقع او لا يجتمع فلا يصير اولى وينقل الكلام الى تلك الاولوية ولا بد من الانتهاء الى الوجوب
لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لانه وجب ولا مرع لانه وقع والمراد السبق الذاتي لا الزماني
فلا يلزم اتصاف المهية بوجوب الوجود حالكونها معدومة وكيف وهي في تلك الحال ممتنعة بالغير واذا وجد الممكن
او عدم بالجملة يكون موجودا او معدوما وجوبا آخر يسمى الوجوب اللاحق والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن
موجود بحيث وجوده بشرط كونه معدوما لا يخلو عنه اي عن هذا الوجوب قضية فعلية فان كل قضية فعلية بجهتها
الضرورة بشرط المحمول واردنا بالوجوب ههنا ما هو اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق و
الامتناع اللاحق ايضا والامكان لازم لمهية الممكن والا لجاز انفكاكه عنها وعند الانفكاك تجب المهية او تمتنع فيلزم
الانقلاب ووجوب المعلولات بمعنى الوجوب اللاحق في الممكنات والمقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان
الذاتي بل الممكن مع وجوبه اللاحق باق على طبعه الامكانية فاندفع ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته موجود قضية فعلية
ولا يجب فعلية عن الوجوب اللاحق فههنا وجوب لاحق مع انه لا يفارقه جواز العدم يفارقه جواز العدم هذا يشعر بان
المراد بالوجوب هو وجوب الوجود لا اعم كما ذكرنا آنفا وان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله وليس
وجوب المعلولات بلازم لمهية الممكن تكرارا ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة التمام الى النقص لان الوجوب تاكد الوجود
وقوته والامكان ضعف فيه والاستعداد يسمى الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة عن التهيؤ
للكمال لتحقق بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد
عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد العلقة
لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد الطفل لها ويعدم بعد الوجود
اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب
والشرائط وارتفاع بعض الموانع للمركبات اردنا بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان زعموا ان الامكان الاستعدادي
لا يكون الا لما له مادة وكل مادي مركب لكن المصطلحه وهو الامكان الذاتي فانه قابل للشدة والضعف
كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم لمهية الممكن لما مر من انه يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه
قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي للانسانية قائم بمادة النطفة لا بالانسانية وامكان الكتابة
قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي فانه انما يقوم بمهية الممكن لا بمحلها ولانه متحقق في الاعيان
لانه كيفية حاصلة للشيء مهيئة اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس
بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان ولانه مقرب الى تاثير المؤثر وايجاده الحادث بخلاف الذاتي
فانه لا يقتضي رجحان الوجود والعدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان كان غير مسبوق بالعدم او بالغير
فقديم والا فحادث القدم والحدوث صفتان للوجود واما المهية فانما توصف بهما باعتبار اتصافها بوجودها
وقد يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث

قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى
ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به ويسمى زمانيا والمعنيان
عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر وبما
للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقديم الذاتي اخص من الزماني والزماني اخص من
الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما
مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما
بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم
ولا عكس فان الاب بالنسبة الى ابنه فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث
زماني وجد فردا من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان الاب فانه اصدق عليه الحدوث الا
بالنسبة الى ما يصدق اذا قيس الى ما قبله كابيه مثلا فهنا شيئان احدهما الاب منسوبا الى ما بعده وهو فرد من افراد
القديم الاضافي ولا يكون فردا من افراد الحادث الاضافي والآخر الاب منسوبا الى ما قبله وهو فرد من افراد الحادث
الاضافي وليس فردا من افراد القديم الاضافي والحاصل ان الاب من حيث انه اب قديم اضافي وليس حادثا اضافيا
فالاب الملحوظ بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو
مسبوق بالغير ولا عكس والسبق ومقابلاه يعني التأخر والمعية اما بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل بالتأثير
وقد يسمى تلك علة تامة لاستجماعه لشرائط التأثير وارتفاع الموانع او بالطبع وهو ما سواه من العلل الناقصة سواء
كانت علة فاعلية او غيرها واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء فهي قد يكون متقدمة على المعلول
وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تأثيره ولا انضمام
او مع انضمام شيء معها من شرط او ارتفاع او كانت هي العلة الفاعلية مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار
سواء اعتبر هناك شرط او لا واما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورية سواء كان هناك علة
غائية كما في المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء
المادية والصورية عين الماهية والشيء لا يتقدم على نفسه وكيف يتقدم عليها مع انضمام امرين آخرين اليه وقال صاحب
المحاكمات ويشكل ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية يدل عليه قول
الشيخ في بيان مورد ذلك اذا كان وجود هذا عن آخر فان ما وجد الغير عنه هو العلة الفاعلية وفي مثاله حركة اليد و
حركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضد وعلى المفتاح
وغير ذلك لا ينعكس المتقدم بالعلية على المتأخر كما في الطبع انسب كلامه اول بعده تقدم العلة الفاعلية وان لم
يكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم باقي العلة الفاعلية من سائر العلل الناقصة تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا
تقدم الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتأثير تقدم بالطبع وما ذكرناه موافق لكلام المصنف في شرح الاشارات
حيث قال ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي يتم مراده بعد وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج

فالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع
وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالنسبة الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في
الزمان بل يقع كل واحد منهما بنفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس و
المتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن
ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه اقول وهو غير مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن الآخر يتوقف
معناه اذا كان وجود هذا صادرا عن الآخر وانما يصدق وجود امر عن آخر اذا كان مستجمعا للشرائط التاثير وارتفاع الموانع
ويمكن ايضا ان يؤول المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من وجود الشرائط وارتفاع الموانع
واعلم ان هذين النوعين من انواع التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات
وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يخص بالمعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات
والشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفا كذلك وقيل لا فاصل من حصر التقدم الذاتي في الجزء الذي يسمى معه التي كل ما
قال لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات الواحد هذا وذلك الواحد ولا يتم له ذات الا انهما سواء فرضنا لهما
وجود ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود لا
باعتبار الماهية في نفسها فكانه اراد بالتقدم بالعلية ما يشمل تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج
او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل البعد كسبق موسى على عيسى او بالرتبة
وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه وهي تنقسم الى الحسية كما بين الامام والماموم والى العقلية
كما بين الاجناس والانواع الاضافية المرتبة على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف السبق بالرتبة حسب
يصير المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما بما جعله مبدء فقد يبتدئ من الحرابية فيكون الصف الاول
متقدما على الصف الاخير وقد يبتدئ من الباب فينعكس الحال وعلى هذا القياس حال الاجناس فانك اذا
جعلت الجوهر مبدء كان الجسم مقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدء فبالعكس او بالشرف وهو ان يكون
للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم او بالذات اثبت المتكلمون قسما آخر من السبق سموه
للوجوه الخمسة المتقدمة كما لاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس بالعلية
ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها علة لبعض اولى من العكس ولا علية ولا
معلولية بينهما بحسب الماهية ولا بحسب تشخصاتها ايضا لان الزمان متصل واحد فلا يكون اجزاؤه الا مفروضة
وما يتوهم ان السابق والمسبوق في هذين الوجهين من السبق يجوز اجتماعهما بل يجب في اجزاء الزمان مما يستحيل
اجتماعهما اولى مدفوع فان ذلك غير لازم كما في سبق العلة المعدة فانه سبق لعلة غير الفاعل المستقل بالتاثير
وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم اجتماعهما مع المعلول ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متساوية
في الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان ترتيب حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان
وتسلسل واجيب بانه يجوز ان يكون بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدئ من طرف الماضي وبا
لعكس اذا ابتدئ من طرف المستقبل ورد بان السابق بالرتبة حسية كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود

واجزاء الزمان لذلك كانت اولى بالسبق بالرتبة على ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى امر
مبدأ واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فلان الامر خارج عن مفهومه لم لا يجوز ان يكون عرضا مفارقا لا يقال السابق
ان لم يجامع المسبوق فسبقه سبق زماني لانا نقول لم لا يجوز ان يقول السبق الزماني ايضا راجع الى السبق بالرتبة فان وجود
زيد انما يكون سابقا على وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو ولكن سبق
زمان وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكرنا وذهب الحكماء الى انه عائد الى السبق الزماني فانه كما مر عبارة عن ان يكون السابق
قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد وهذا المعنى عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق
والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لها وذلك لان السبق والتاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية
الاولية للزمان وعروضهما لغيره بواسطته فهما يعرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض بيان
ذلك انا اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو واتجه ان يقال لماذا قلتم انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد
كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه اتجه ان يقال ايضا
لم قلتم ان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح
ان يقال لماذا قلتم انه متقدم عليه اقول وفيه بحث اما اولا فلان معنى السبق الزماني لو كان ما ذكروه من عدم اجتماع
معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا يجامع القبل
البعد واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند قولك امس متقدم على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في
مفهوم لفظة امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم لفظة الغد فلو قيل لماذا قلت امس متقدم على اليوم كان كما
لو قيل لماذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتاخر وهذا انما يعد سفسطة وكما ان انقطاع السؤال عند
قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان المتاخر لا يدل الا على ان التقدم عرض اولي للزمان فكذا
انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات
لا في الثبوت وذلك هو المط كما لا يخفى وهذا القسم من التقدم منشأ لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء
لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والجسم اذ لو كان الزمان حادثا لكان
عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم
عدم الزمان على وجوده تقدما لا يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان والحصر
استقرائي والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط المتقدم اما ان يجامع المتاخر في الوجود او لا يجامع فان لم يجامعه فهو التقدم
بالزمان وان جامع فاما ان يكون بينهما ترتب او لا والاول التقدم بحسب الرتبة والثاني اما ان يكون بينهما احتياج
او لا الثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج او لا الاول التقدم بالعلية والثاني
التقدم بالطبع اقول واتجه بانه يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان
لا بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع
وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم بالزمان فان اعتبر بينهما ترتب فالتقدم بالرتبة والا
فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام التاخر ايضا لانه مضايف السبق واذا عرض سبق بمعنى من تلك المعاني

للو

للشيء بالقياس الى آخر عرض للآخر تأخر هو مضايف له لذلك الشيء بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا انحصار في المعية الزمانية

سواء كانت عقلية كما هو بين متساويين وافقين في مرتبة واحدة من المفهوم اما الرتبة في العموم والخصوص او حسية

كما هو بين متحاذيين ولا في المعية بالشرف هو ظ ولا في المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كجزئين

لشيء واحد فانهما في العلية معا لذلك الشيء او العارضة لمعلولي علة واحدة ناقصة كالمشروطين بشرط واحد

فانهما معا في المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا في المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول

واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة لمعلولي علة

واحدة مستقلة مط على رأي المتكلمين واذا اختلفت الجهتان على رأي الحكماء ولا في المعية الزمانية على رأي

المتكلمين واما المعية الزمانية على رأي الحكماء والمعية الذاتية على رأي المتكلمين ففيهما نظر وتأمل لان المعية عبارة

عن سلب التأخر والتقدم في المعنى الذي نسب اليه التقدم والتأخر وما قيل من ان المعية في القسم السادس اعني معية

اجزاء الزمان بالذات غير معقول اول فيه ان المتكلمين لا يحصرون السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون عدم

الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية في اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على

رأيهم ومقوليته بالتشكيك يحتمل وان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك

المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عند المص فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا

على سبيل التساوي فان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة

اقوى واكمل من الاحتياج الى علة غيرها فما يترتب عليه من التقدم العقلي يكون اولى واكمل وهما اعني السبق بالعلية

والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان اذ يجوز في هذه الثلاثة ان يصير

السابق فيها متأخرا وهو هو بعينه بخلاف السبق بالعلية وبالطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان وتختلط

الاضافة بين المضافين في انواعه اي انواع التشكيك وهي ثلثة التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقدمية

بالاشدية يعني اذا كان لاحد الشيئين بالاضافة الى شيء آخر موصوفا باحد انواع التشكيك كالاولوية مثلا

فان كان احد الشيئين اولى بمفهوم السبق من الآخر كان التأخر الذي هو مضايف للسبق الاول بالاضافة الى التأخر

الذي هو مضايف للسبق الثاني موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعني كان التأخر الاول اولى بمفهوم التأخر

من التأخر الثاني وهكذا الحال في الاشدية والاقدمية فالاضافة بين الشيئين اذا كانت بنوع من انواع

كانت تلك الاضافة مختلطة بين مضايفيها يعني باخريهما في ذلك النوع من التشكيك في حيث تحقق التفاوت

في مقولية السبق على اقسام امتنع حصر تلك الاقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد

عرفت ما فيه والتقدم دائما يعاد من زمان او مكان او غيرهما يعني اذا نظر الى الماهية من حيث هي هي لم يكن متقدمة

على غيرها ولا متأخرة وانما يعرض لها التقدم والتأخر باعتبار امر خارج عنها اما زمان كما في التقدم الزماني او مكان

كما في التقدم المكاني او غيرهما من كمال كما في التقدم بالشرف وحاجة كما في التقدم بالعلية او بالطبع هذا كله ظاهر

وانما الاشكال في القسم السادس اعني التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة انما هو لذاته

لا لامر خارج والقدم والحدوث الحقيقيان لا الاضافيان وقد مر انهما قد يوجدان حقيقيين وقد يوجدان

اضافيين وقد مرّ ايضا ان الحقيقي من كل منهما امر ذو معنيين احدهما يسمى ذاتيا والاخر زمانيا وقد يتوهم ان الزماني معتبر
في مفهوم الزمان كما انه معتبر في مفهوم الاضافيين منهما على ما مرّ من تفسيره واراد ان يدفع هذا التوهم فقال لا نعتبر فيهما الزمان
ويحتمل ان يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي فان المص ذكر لكل من القدم والحدوث معنيين احدهما وهو المسمى بالزماني
حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون منهما الا هذا المعنى والثاني وهو المسمى بالذاتي مجاز لغوي لا في مصطلح اهل الكلام
والا لتسلسل يعني لو اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث بان يقال هو كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وفي مفهوم القدم
بان يقال هو كون وجود الشيء مستمرا في جميع الازمنة الماضية لزم التسلسل لان الزمان اما قديم او حادث لامتناع
خلوه عنهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان آخر ويتسلسل ولا يلزم التسلسل من اعتبار الزمان في مفهوم
القدم والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع خلوه عنهما كما لا يخفى واعترض بان مفهوم القدم هو ان لا يكون وجود الشيء
مسبوقا بعدمه في زمان وح فان وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل وقد يقال ان الزمان
معتبر في مفهوم القدم مسلوبا لا مثبتا والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل ولا اشكال والحدوث الذاتي
متحقق وقد مرّ ان الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته
فيتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء في بيانه الممكن لذاته غير مقتض للوجود
ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم على ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك
يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيقدم ما بالذات
على ما بالغير فاذن وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه للوجود وهذا هو الحدوث الذاتي وقد يقال عليه ما ذكروه
في اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني
الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه وذلك انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا
لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات
هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والقدم والحدوث اعتباريان
عقليان اذ لو وجدا لكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما والا
لزم عروض القديم قديما والا لزم حدوث القديم لان القدم صفة لازمة لذات القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم
لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك قطعا ثم ينقل
الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث حتى يتسلسل هذا اي القدم والحدوث لو ماثبتين واما القدم والحدوث
الذاتيان فانه وان امكن اجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا
ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه سبقا ذاتيا وهكذا ينقل الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه
لا يصح ان يقال لو كان القدم الذاتي موجودا لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية
بالغير والعدم جزء منه وكل ما يكون العدم جزءا من مفهومه لا يكون موجودا ولما استشعر ان للسائل ان يقول
انما يلزم من اتصاف شيء بالقدم او الحدوث لامر كونهما موجودين فان لزوم التسلسل بحاله وان كانا اعتباريين
بيان ذلك انه لو اتصف شيء بالقدم لكان اتصافه ايضا قديما اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم اما عدم

الذات القديم او انه كالشيء صفة القدم عنه وكلامنا فيه وكذلك نقول لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه
به ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث ولا يخفى المناقشة بان القدم عبارة عن لا مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه
كما ان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه واما مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس ذلك
حدوثا كما ان لا مسبوقيته به ليس قدما والحاصل ان وجود الشيء في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود
الشيء لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا الا ان يسمى هذا المعنى بالقدم والحدوث بحسب الاصطلاح لا
دخل له في لزوم التسلسل اذ لنا ان نقول لو اتصف شيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف وصف
القديم بهذا المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثاني يلزم ان لا يكون مسبوقا
بعدم الاتصاف وهكذا حتى يظهر التسلسل في عدم مسبوقية الاتصاف بعدمه سواء سمي قديما او لا وكذا الكلام في
الحدوث اجاب بانهما ينقطعان اي ينقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعني لما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل ان
سلسلتهما انما اعتبرها العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية فينقطع السلسلة بحسب انقطاع
الاعتبار ويصدق القضية المنفصلة الحقيقية مهملة للوجود فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا
يكون دائر بين النفي والاثبات وكذا يصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود
اذ كل موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات
لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والممكن لا بد ان
يجب وجوده من علته والا لم يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب الذاتي على المركب
ولا يكون الذاتي جزءا من غيره ولا يزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا يعني ان للواجب بالذات لوازم ثلثة انتفاء
كل منها يستلزم امكانه الاول انه لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن والا
احتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن
اقول فيه بحث لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده الخارجي
الى غيره وهو الممكن اولا وهو الواجب فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في تحققه الذهني الى
جزئه الذهني وهو لا يستلزم امكانه فبل لو كان شيء مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل
بالتركيب جهلا او لا عبرة به وايضا لزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان تطابقان ذلك البسيط
وانه ممنوع ضرورة فان مطابقة احدى المتغايرتين لشيء مطابقة الاخرى له بديهة واجيب اما عن الاول فبان الكلام
في نفس الاجزاء ولا حكم فيه بعدم مطابقته ولا مطابقته واما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا نسلم
واما عن الثاني فبان الامر استحالة ان يكون للبسيط صورتان كما ذكر وانما حرمنا بكونه محالا لامر به بديهة وهل
لا تعلم بالصور الخيالية كالمنقوشة على الجدار والمتخايل في المرآة فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية ايضا
مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك يتنازع وهل الى ان الحال في الاجزاء العقلية اصح كل ولو علمت ان هذه
صور عقلية مخالفة للصور الخيالية المنتزعة العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط
مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والتنبه لمشاركات ومباينات بحسبها لم يستبعد ان

ان تعقل النفس صورة مطلقة لجسم مخصوص واحد ولسائقه وهي نوع واحد تطابقه وهو جنسه لا ينافي ان

واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود

بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهية

من الماهيات لم يحتج الى ان يفصل عن غيره بفصل فاذن فلم يكن مركبا في العقل لانا نقول يجوز ان يكون له جنس

منحصر في نوع بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لا يجوز

ان يكون مركبا من امرين معا وبين الثاني ان الواجب لا يكون جزء من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء

اخر بضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع شيئا واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن

حالا في الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الاخر فلا

يخ اما ان يكون الواجب حالا في الاخر او بالعكس والاول لان الواجب مستغن عن غيره والمستغني عن غيره

لا يمكن حلوله في غيره والثاني ايضا لانه لو كان المحل هو الواجب هو مستغن عن الحال يكون الواجب هو الموضوع

والامر الاخر هو العرض ولا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة بل غايته ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية

واعترض عليه بان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان لجزء الحال حالا في الواجب وحده واما

اذا كان الواجب مع غيره جزء ماديا وحل فيها الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي تحلها الصور

النوعية للمواليد الثلث ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث ان الواجب لا يزيد

وجوده عليه والا لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة له والصفة

تفتقر الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب

والا لتقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها بالوجود فاما بهذا الوجود فيتقدم الشيء على نفسه

واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في هذا الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل

وان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره في وجوده الى غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجود

يقوم بذات الواجب قياما ما فما كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا نم ولم ان لم يقم به الوجود لم يكن موجودا وان اراد

بالقيام مجرد اتصاف الذات به فلا نم ولم والمفتقر الى الغير ممكن انما ذلك اذا كان المفتقر مما له تعين جاء حقيقة

والوجود من المعقولات الثانية كما تقدم وسياتي ايضا لا يقال ذلك هو الوجود المطلق والكلام في وجوده الخاص

لانا نقول لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وحصته ثم على انه ليس من المعقولات

الثانية فان قيل مدعاه ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته فهو كلام فلنا لا يلزم من ذلك ان له

وجودا خاصا هو عين ذاته مع انه مقصود الا اصل لجواز ان يكون صفة وذلك المدعي باسماء الوجود عنا

لا يتحقق مع عدم زيادته وايضا فافتقار الوجود الى الماهية التي يقوم بها يحقق وجوبه ولا يقتضي امكانه كيف لا

ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات فان

الوجوب قد يوصف به الماهية وقد يوصف به الوجود فاذا وصف به الماهية كان معناه انها لذاتها تقتضي الوجود

واذا وصف به الوجود كان معناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو معتمد

الحكما في اثبات هذا المطلب فقد يلخص بحسب ما يقع عمدة الاجوبة بان يقال اذا كان وجوده نفس ذاته او زائدا على ذاته

فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا

بالوجود وبيان الكلام الى اخر الدليل ولقوة هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما سيجيء مال بعض متاخري المتكلمين

وسهم المصنف الى مذهبهم اقول يمكن ان يجاب بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سنحققه فاتصاف شيء بامر

اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من

علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالسواد وجاز ان لا يتصف به احتاج الى

علة تجعله اسود وكذا زيد لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله متصفا

بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية

لما كان واجبا ولم يجز ان لا تتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة بها واذا تمهد هذا فنقول

ان ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن علة هناك بها يصير متصفا بالوجود

فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الاخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى

العلة وترجيحها ومعنى ما يقال من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود

لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا يكون آثارا له وانما يمتنع عدمها

لكونها من لوازم الذات وقد عورض بوجوه الاول ان الموجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا

وغير المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن على ما سلف فهو من حيث هو

اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في الواجب والثاني يقتضي التجرد

في الممكن والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فتجرد الواجب لعلة فيفتقر الواجب الى الغير فيكون

ممكنا هف واجيب بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللاعروض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض

واورد عليه بانه يحتاج الواجب الى علة عدم العروض وهو غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره هف او يحتاج

الواجب الى عدم نفسه لان علة عروض الوجود للواجب هو الواجب نفسه لا غير الثالث ان الواجب مبدأ للممكنات

كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبدأ لجميع الممكنات وهو ح لاستلزامه ان يكون وجود

زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايضا وان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد

جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لا

شرط المبدئية ومعلوم ان كون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية

الرابع ان الواجب مشارك للممكنات في الوجود ومخالف لها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون

وجوده مغايرا لحقيقته الخامس ان الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب

ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع

عدمية التجرد كما سبق فلزم ان يكون جزء الواجب عدميا او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد وان كان

غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون فبضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما

ان يكون الكون والحلاف فيه هو صح صريح امتناع تركب الواجب وعارضه وهو لمط لان معناه زيادة الوجود على ما

هو حقيقة الواجب والجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب انما النزاع

في ان ذات الواجب هل هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق ام لا وما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود

المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعيه انه عين ذات الواجب والوجود

المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا اي ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس بمعلوم

ايضا فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول الوجود

المطلق لا يقتضي العروض ولا اللاعروض واما المقتضي لعدم العروض هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب

فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق وكذا نقول

مبدأ الممكنات هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ذلك ان

لو كان المبدأ مطلق الوجود وكذا نقول ان ما به التشارك هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو

المتنازع فيه وكذا نقول ذات الباري نفس الكون الخاص المخالف لسائر الاكوان ولا يلزم تعدد الواجب وانما يلزم ذلك

ان لو كان نفس الكون المطلق والمصنف اجاب عن الوجه الاول واكتفى به لتقاس عليه البواقي السادس ان الوجود طبيعة

نوعية لما مر من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها

ما يجب للآخر وعلى هذا ينبني كثير من القواعد كاثبات ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك

في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد الواجب لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود

على افراده صدق عرضي فليس هو طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده على ما سلف ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك

لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة لانا لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هي تمام حقيقة

الوجودات لزم التباين الكلي بين الوجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لامتناع تركب وجود الواجب

واللازم باطل لما ثبت من اشتراك الوجود معنى لانا نقول ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على بعض فلا نسلم

بطلانه وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي تصادقها وان اريد به عدم التشارك في شيء اصلا فلا نسلم

لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لا ينفي الاشتراك في عارض هو مفهوم الكون

فجاز اختلاف حقيقته في العروض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى

بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة مختلفة الحقيقة بحيث يقتضي وجود الواجب التجرد ويمتنع

عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدقا عرضيا السابع

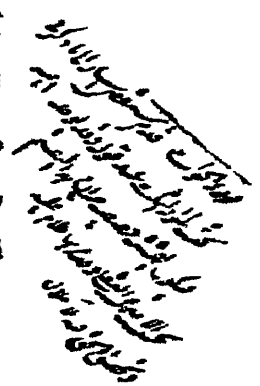
ان الوجوب الذاتي انما يقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية

للوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته والجواب عنه قد مر مستقصى واعترض على دليل الحكماء بان العلة

متقدمة على معلولها اما هذا التقدم بالوجود فلم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث

هي هي متقدمة تقدما ذاتيا لا وجوديا كتقدم الجزء الاخير من المركب بالنسبة اليه وايضا لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون

ماهية الممكن قابلة لوجودها والا لتقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى آخر ما ذكرتم



نعم

نفسه ويرد على المصنف ان الكلام فيما يكون مؤثرا في الوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود وبان
الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول فان العقل اذا لم يلاحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلاحظ كونه مبدءا للوجود
مفيدا له والنقض بالقابل ظاهر البطلان فان قابل الوجود مستعد له فلا بد ان يلاحظه العقل خاليا عن الوجود
اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي
الوجود فلا نم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة فيهما سوى ان الماهية
تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف
المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدءا لوجود الغير واجيب بان التأثير في
الايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد فوق مرتبة الوجود قطعا فلا يعقل تأثير الماهية بلا اعتبار
وجودها لا في وجود نفسها ولا في وجود غيرها هذا واجاب المصنف عن النقض في شرحه للاشارات بان كلام الناس
مبني على تصور ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية
هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان تكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي
كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم
اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالسواد فان الماهية ليس لها
وجود منفرد ثم لعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها
هو وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون
فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط الى هنا كلامه اقول فيه نظر لان الاتصاف اذا كان امرا
عقليا تكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا ان الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة
خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق وقد صرح صاحب المحاكمات
بان حاصل الجواب ان اريد بقولهم الماهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم انها ليست متقدمة
بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية تتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها
قابلة للوجود في الخارج فلا نم ذلك وانما يكون قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود منفرد وللوجود وجود
منفرد كما في اتصاف الجسم بالسواد وهو ممنوع وقال هذا غاية توجيه هذا الكلام في هذا المقام اقول هو غير وجيه
بعد اما اولا فلانه يجري بعينه فيقال لا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط
محضا الا بعد حمل لم في الجواب واما ثانيا فلان للناقض ان يقول لما كان قابلية الماهية للوجود واتصافها
بحسب العقل وكفى لذلك تقدم العلة القابلية تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود ايضا
بحسب العقل وليكف في تقدم العلة الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب
الوجود الخارجي كما ان ماهية الاربعة علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق في
ذلك بين الوجود وسائر الصفات كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول لا يبقى كلام في ماهية واجب الوجود
ويقول لو كانت ماهية الواجب علة فاعلية لوجودها الخارجي لزم ان يكون الوجود العقلي لماهيته

الواجب متقدمًا على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون عاقل قبل واجب الوجود وهو محال لانا نقول معنى تقدم العلة على
معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدمًا على الوجود العقلي لمعلولها وانما يلزم من هذا
ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها الخارجي لا ان يتقدم الوجود العقلي لماهيته
الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل وجود الواجب عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود
الواجب عاقل ولا فساد فيه هذا وقد استدل بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب على ماهيته لزم كون الشيء قابلا
وفاعلا لشيء واحد لان ذات الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضًا له وفاعلا له لاستحالة ان يكون غير
الواجب فاعلا لوجوده والتالي باطل لما سيجيء من بيان استحالته واجيب بالاتم استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا
وسيجيء الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب لاحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فكان ممكنا
ضرورة احتياجه الى الغير فكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبًا لذاته هف والجواب منع انه لا يلزم من
احتياج الوجود الى الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه
ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه
الى الماهية فان قيل الوجود الخاص ايضًا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام
قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هما لتحققان احدهما للخاص والاخر للعام حتى يحتاج احدهما الى الاخر
اقول منع احتياج الماهية في تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه
لا يجوز ان يكون ذات الواجب تعالى غير الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج
في تحققه الى الغير ممكن اقول هذا الوجه بالتخصيص واخصا للوجه السابق كما ان ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود كا
الانسان مثلا فانه ما لم يتصل به الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودًا فيها قطعًا وما لم يلاحظ
العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودًا فكل مفهوم مغاير الوجود فهو في كونه موجودًا في نفس الامر
محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودًا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في
كونه موجودًا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة
للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير
لذاته انطباقات وتطويل لهذا الوجه ومدار الجميع على توهم ان الوجود امر به يكون الشيء موجودًا ويصير متحققًا ولكن
فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر مرارًا فان الوجود والتحقق وكون الشيء موجودًا وكون الشيء متحققًا
عبارات والمعنى واحد وايضًا لو تم ما ذكروه لدل على ان كثيرًا من السلوب والاضافات عين ذات الواجب مع
عدم امكان حمل بعضها على بعض مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه مجردًا محتاج الى التجرد فلو كان
ذات الواجب غير مفهوم التجرد لاحتاج في كونه مجردًا الى غيره هف فيلزم ان يكون ذات الواجب عين التجرد وفساده
اظهر من ان يخفى لان التجرد عبارة عن عدم العروض وان كانت الاضافة والمضاف اليه كلاهما خارجين عن مفهوم
لزم كون ذات البارئ تعالى نفس العدم والا لزم تركبه مع لزوم كونه معدومًا على التقديرين ولو امكن التفصي عن هذا
بان ذات البارئ تجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكر

من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري تعالى عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردا خاصا معروضا
للتجرد المطلق وللتخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم لكون الوجود عين التجرد مع انهما
متنافيان لا يمكن حمل احدهما على الآخر مواطاة وبطل هذا الشق لزوم كون ذات الواجب عين الوجوب وعين الاتحاد
الى غير ذلك من السلوب والاضافات تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا او ان توهم بان المحال هو ان يحتاج الواجب
في وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب في تجرده او اتحاده او غير ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بمحال ولما
لا يمكن ان يحتاج الواجب في وجوبه الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته وهذا ايضا في المقصود ولزوم الخلف في الوجود
الخارجي من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فلذلك لامتناع استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات العقلية
فلذلك لامتناع حصوله فيه اي في المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضي كون الماهية موجودة قبل قيام
الوجود بها وهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود في الخارج والا لكان له وجود آخر موجود في الخارج ايضا
وتسلسلت الموجودات الخارجية وعارض للماهية عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام
من المصنف والحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما
بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم بانه
من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان
موجودا لكان له وجود آخر لانه هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في الوجود الخاص الذي هو فرد من افراده وهو
القائم بنفسه الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فيسقط عنهم ما علا عدم صحة الاحتجاج لانا نقول اذا حكم
على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود في الخارج او حكم بانه مستغن عن المحل او ليس بمستغن كان ذلك حكما
على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه في انه لا شيء من المفهومات الكلية بموجود في الخارج اذ لا وجود في الخارج
الا للاشخاص ولا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لاقامة الدليل على ذلك وايضا المتحقق في الخارج
فرد من افراد الوجود المطلق اعني الوجود الواجبي كان للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق
من المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه نعم هذا الكلام
صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا على الماهيات كلها واجبة كانت وممكنة فان الوجود قائم بها اذ لو لم يقم
بها لم يكن تلك الماهيات موجودة وليس ذلك القيام خارجيا والا لزم ان يكون الماهية موجودة قبل قيامه ايضا
بالوجود وليس الوجود موجودا في الخارج والا لكان له وجود آخر ولزم التسلسل فكان قيامه بالماهية [illegible]
ولزم المحذور المذكور واما انه من المعقولات الثانية ففيه تأمل وكذا في قوله وكذا العدم وجهاتهما اعني الوجوب
والامكان والامتناع من المعقولات الثانية لان عوارض الماهية على ثلاثة اقسام منها ما يكون عروضه لنفس
الماهية في نفس الامر ولا مدخل لخصوصية احد وجوديها الخارجي والذهني في عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة
ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها الخارجي كالاضاءة والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها للماهية
بحسب وجودها الذهني وهذه تسمى معقولات ثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل ومعروضاتها تسمى
معقولات اولى والماهية الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من هذا

الفصل

الفصل بان هذه عوارض تعرض للمهيات عند وجودها في العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات وقاسها الى امور اخر حكم على تلك المفهومات المعقولة بانها تمام ماهية تلك الامور او جزئها المشترك او المميز او لا هذا ولا ذاك بل خارج عن ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك فان العقل اذا لاحظ او لا مفهوم الحيوان مثلا ثم نفيسه الى زيد وعمرو وبكر مثلا وحكم بان هذا المفهوم الموجود في العقل كلي يصدق على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور عقلية عرضت لمعقول اخر هو مفهوم الحيوان فهي من المعقولات الثانية اول ولا كانت الوجود الخارجي بالنسبة الى الماهية فان الوجود في الخارج انما يعرض للماهية من حيث هي على ما سبق تقريره لا للماهية الموجودة في الذهن فان الموجود في الخارج ليس هو الماهية الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر حتى يكون من المعقولات الثانية ولعل منشأ هذا الاشتباه انهم لما راوا ان اتصاف الماهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالسواد حكموا بان اتصافها امر عقلي وان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام المصنف على ما نقلناه من شرحه للاشارات فيلزم من هذا ان يكون الموصوف بالوجود هو الماهية المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك فان اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في تلخيص دليل الحكماء والموصوف بالوجود هو الماهية من حيث هي لا الماهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحققت ما تلوناه عليك انكشف لك حقيقة الامر في كون العدم والجهات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية وللعقل ان يعتبر النقيضين من المفردات كوجود شيء وعدمه او من القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود او لا يرى ان له ان يحكم بينهما بالتناقض اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في التحقق اما في نفسهما ان كان النقيضان من القضايا واما العبرهما ان يتصف المحل بهما كليهما او لا يتصف بشيء منهما ايضا فانه بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين وظاهر ان الحكم على النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم عليه ولا استحالة في تصور النقيضين اذ اجتماع صورتي النقيضين في العقل ليس بجمع بين النقيضين لان صورتي النقيضين ليستا نقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يلزم ان يكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها في العقل متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما فمثل القاعدة السالفة وهي ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض شاملة لهذه الصورة ايضا فاذا اعتبرهما العقل فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل واحد فالتناقض ليس وآجيب بان اعتبار العقل لهما عبارة عن اخذ صورتيهما والاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا محذور كما عرفت لا نقول ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صورة منها بل يكفيه هناك ملاحظة العقل اياه منها فالمحذور لازم قطعا لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو في الصور الناشية وليس لا ثبوت الصورة في العقل صورة ثانية في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها فيه يحتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم الا اجتماع صورة احد النقيضين مع عين الاخر ولا استحالة فيه بناء على ان ثبوت الصورة في العقل ايضا امر صوره حاصلة بل ينتزع منه ايضا

صورة

صورة فلا اجتماع الا من حيث النقيضين لان ثبوت الصورة في العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة
منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصورة الثابتة فيه لانا نقول هذا انما يصح فيما يصح ثبوت الصورة دون ما لا ثبوت لها
اقول هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال كالمصنف وغيره ممن يقول بان الموجود في الذهن هو الصورة
المخالفة لذي الصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان
يتصف امر واحد بكلا النقيضين ايضا فاتصف بحسب نفس الامر كان النقيضان معدومين او يتحقق في نفس الامر مفهوما النقيضين
ان كان من القضايا ولا يلزم من حصول شيء في العقل اتصاف العقل به على ما سنوضح تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شيء بكلا
النقيضين او تحقق مفهومي كلا النقيضين في نفس الامر اتصافه بهما ولا تحققهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين المستحيل
وكما للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه لا يستلزم ثبوته فيكون هذا جامعا بين
وجوده وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه
بالعدم بحسب فرض العقل ومحض اعتباره وعدم العدم اي وعدم المعدوم مطلقا وهو ما ليس له ثبوت بوجه
من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان يمثل المعدوم المطلق في الذهن ويرتسم فيه اي بملاحظة بعنوان المعدوم به
وهو ثابت باعتبار اي المعدوم مط لكونه متصورا بعنوان المعدوم منه ثابت في الذهن ومتصفا بالوجود
الذهني بحسب نفس الامر قسيم للثابت باعتبار اي بحسب فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مطلقا
ولاحظه بعنوان المعدوم منه وقد مر ان هذا ليس بجمع للنقيضين ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض هذا
هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء ايجابا كان او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما اي بوجود المحكوم
عليه في الذهن وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مط يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق
المشروط بدون تحقق الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان موضوع هذه القضية وهو المعدوم مط قد حكم عليه
بامتناع الحكم مط فهو موصوف بامتناع الحكم عليه ويصح الحكم عليه ايضا وهذا جمع للنقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم
المطلق ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار اخر وصحة الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار
انه غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الجهة والاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا
تناقض قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا تناقض يعني ان المعدوم المطلق يتصف بامتناع الحكم عليه
من حيث انه ليس بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو ثابت والا لزم التناقض لاتحاد
الجهة ومؤدى العبارتين واحد ولهذا اي ولان للعقل ان يتصور جميع الاشياء يقسم العقل الموجود الى ثابت في الذهن و
غير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور ما ليس بثابت في الذهن ضرورة ان تقسيم مفهوم الى الاقسام
بدون تصور الاقسام ممتنع والحكم على امرين بانهما متمايزان بدون تصورهما حكم عليهما بغير متصور وتصور ما ليس
ثابتا في الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا فيه لكن لا اتحاد وجهه لما عرفت من ان
ذلك ليس باجتماع النقيضين وفي بعض النسخ بدل قوله ولهذا يقسم الموجود قوله ولهذا انقسم الموجود
وحينئذ يحمل الموجود على الموجود في الذهن لتستقيم الكلام ولما كان للقائل ان يقول الحكم بامتياز احد
الشيئين عن الاخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الاخر فلو حكم

العقل بالامتناع من الثبات وما ليس بثابت لا يستلزم ذلك ان يكون لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية وقد
مع اجاب عن ذلك بقوله وهو اي الحكم بامتناع احد الشيئين عن الآخر لا يستدعي الهوية لكل من المتنافيين فان العقل
ان يحكم بالامتناع بينهما لا هوية في العقل وما له هوية عقلية وليس لما لا هوية له هوية ولو سلم ذلك ووجد له اي لما
ليس بثابت في الذهن هوية عقلية لكان حكمها حكم الثابت يعني قد عرفت ان امرا يمكن ان يكون ثابتا باعتبار
وغير ثابت باعتبار آخر كذلك يمكن ان يكون لامر ما هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار آخر ولا محذور في ذلك
واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات الخارجية بمثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض
وجب التطابق بين الحكم والخارج في صحته يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج يتحقق هناك نسبة خارجية
بينهما فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية وهذا هو المعنى بمطابقة الحكم
للخارج والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها والا اي وان لم يحكم بالموجودات
الخارجية على مثلها فلا يجب اي لا يجب في صحة الحكم مطابقته للخارج اذا حكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا
الامكان اعتباري او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او اعمى واما الحكم بالامور الخارجية على الامور العقلية
فذلك ممتنع صحته وصدقه ايجابا للامتناع ان يكون الموجود الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي لا تقرر له في الخارج او لك
المراد بالحكم في هذا المبحث هو الحكم الايجابي على ما هو المتبادر والا فكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على
كون طرفيها موجودين في الخارج فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية في الخارج فيتحقق هناك نسبة
سلبية خارجية فاذا حكم بالامور الخارجية على الامور العقلية يجب في صحته التطابق بين النسبة الحكمية وبين تلك النسبة
الخارجية كما كان يجب ذلك اذا كان الطرفان موجودين في الخارج واشار بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح فيما لا يكون
موجودين في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد الا في الخارج
فقط وهذا ما اتفق من ان الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج بالامور العدمية وان اتصاف الموضوع بالمحمول في الخارج لا
يستلزم اتصافه بالمحمول الخارجي وان صدق شيء على الآخر ايجابا بحسب الخارج يتوقف على وجود الآخر فيه فان ما لا يوجد
في الخارج لا يثبت له في الخارج شيء اصلا ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون مطابقا للخارج كما
في قولنا الانسان ممكن فان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج وكما في قولنا الامكان
اعتباري ولا يتصور في هاتين الصورتين مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن ان يثبت له
شيء في الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج علم ان
مطابقة للخارج وعدم مطابقته له لا يكون معيارا للصحة والفساد فلا بد من امر آخر يعلم به صحة الحكم وفساده فلذا
قال يكون صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج
مطابقته لما في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا
اي في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشيء وبالنفس
الذات لا مطابقته لما في الاذهان لامكان تصور الكواذب فان الاذهان قد ترتسم فيها الاحكام الغير المطابقة
للواقع فلو كان صحة الحكم مطابقته لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في

اذهان العلا سمة وهو باطل قطعًا وأيضا قد يختلف الأحكام في الأذهان فإن الحكماء يعتقدون قدم العالم و
المتكلمون حدوثه فيما يعتبر المطابقة أولى فيهما الإشكال الذي قد أشرنا إليه فيما سلف هو أن ما في نفس الأمر
يجب أن يكون مغايرا لما في الأذهان من الحيثية لأن ما في الأذهان من الحيثية يعتبر مطابقته لما في نفس الأمر
ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب أن يكون مغايرا للمطابق وأيضا فإنهم قالوا موافقا لما ذكره المصنف إن المعتبر في
صدق الحكم مطابقته لما في نفس الأمر لا لما في الأذهان من الحيثية وهذا تصريح منهم بمغايرتهما ومعلوم أن ما لا
يكون في الأذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة وأيضا فالمراد بالخارج خارج الذهن فإذا لم يكن في الذهن يكون في
خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم إذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته لما في نفس الأمر
لا لما في الخارج ولا لما في الأذهان فإن قيل المراد بما في نفس الأمر ما هو في العقل الفعال وهو غير الخارج لأن المراد بالخارج
ما هو خارج عن القوى الإدراكية وما في أذهاننا من الأحكام إن كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت صادقة
مطابقة لما في نفس الأمر وإلا لكانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده على أن هذه العبارة لا دلالة لها
على هذا المعنى أصلا وحمله بعيد جدا وهو أن نفس الأمر فيها ساء مقابلة الخلق وبراهين عالم المجردات أقوى من أن
ما ذكروه من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد هو جوهر أشرف للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي
الذهول والنسيان جاريا في الأحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه أيضا وحينئذ فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا
في نفس الأمر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الأمر أو لم يكن الجواب عنه بأن نفس الأمر هو العقل الفعال لا
كل جوهر مجرد وما هو أشرف للنفس جوهر مجرد آخر غير العقل الفعال واعترض أيضا بأنه يلزم وصف الأحكام
الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الأمر وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب
لامتناع مطابقة الشيء لما لا يتحقق له معه وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الحيوان قائم في هذا
الوقت لامتناع ارتسامها في العقل وأجيب عن الأول بأن صحة الحكم الذي في العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا
لما في نفس الأمر بل لكونه عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو متأخر عنه بالذات بأن اعتبار
المطابقة إنما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب وعن الثالث بأن ارتسام الجزئي في العقل
على الوجه الكلي كاف في المطابقة هذا وقد قيل كما أن قوله وللعقل أن يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض
متعلق بمباحث الوجود والعدم على معنى أن للعقل أن يتصورهما ويحكم بينهما بالتناقض كما في سائر المتناقضات
كذلك قوله وإذا حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتمايز كأنه قيل الحكم بالتمايز إن لم يطابق الخارج كان كاذبا
فلا اعتبار به وإن طابقه كان كل من المتمايزين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس ثابتا في الخارج ثابتا
فيه هف فأجاب بأن صحة الأحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الأمر دون الخارج
أو لم يعتبر أيضا أولا فلأن حكم العقل على أمرين بأنهما متمايزان يستدعي تصورهما سواء كان ذلك الحكم من العقل
صادقا أو كاذبا إلا أن الحكم على الشيء وإن كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله الحكم بالتمايز إن
لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا اعتبار به لما ذكرنا من أن كذب الحكم لا يقدح في مقصوده وأما ثانيا فلأنه يعقل
شيء أنه يجوز أن يكون أمرا ذا هوية باعتبار ولا هوية باعتبار كما أنه يجوز أن يكون ثابتا باعتبار وعدما باعتبار

فاعتبار الأشياء لهذا السؤال وجه وورود، وأما ثانياً فلأن المتغايرين هما الثابت في الذهن وغير الثابت فيه، فاللازم
من مطابقة الحكم بالتغاير للخارج أن يكون كل من المتغايرين ثابتاً في الخارج فيلزم أن يكون ما ليس بثابت في الذهن
ثابتاً في الخارج ولا محذور فيه، لا أن يكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتاً فيه، وإنما يلزم ذلك أن لو كان أحد المتغايرين
هو ما ليس بثابت في الخارج وهو ممنوع مطلقاً، ولو سلم فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتاً فيه. ثم الوجود والعدم قد يجعلان
وقد يرتبطان بالمحمول، فقد يشير هنا إشارة إلى هذا المعنى في بيان المواد أعني الوجوب والإمكان والامتناع إلا
أنه ذكره هنا لينبني عليه بيان ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار، ثم يتعرض لدفع الإشكال
الذي يتوجه على الحمل مطلقاً وعلى حمل الوجود والعدم خاصة. والحمل قد يكون إيجاباً وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع، وقد
يكون سلباً وهو الحكم بانتفائه عنه، وحقيقتهما إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة. والحمل الإيجابي يستدعي
اتحاد الطرفين أي الموضوع والمحمول من وجه، وإلا لكان الحمل الإيجابي بالمواطأة حكماً بوحدة الاثنين، وتغايرهما
من وجه آخر، وإلا لكان حملاً للشيء على نفسه ولا يكون مفيداً بل لا يكون هناك حمل حقيقي. ومعنى الحمل أن المتغايرين
مفهوماً متحدان ذاتاً. فإن قيل: يرد عليه أن الأمور المتغايرة في المفهوم إذا تغايرت في الوجود أيضاً لم يصح حمل بعضها
على بعض بالمواطأة كما تشهد به البديهة، وهو مردود بأن الأمور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات
أو ما صدقت هي عليه. وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذهناً بحسب الوجود تحقيقاً أو تقديراً، ويرد عليه حمل العدميات
على الموجودات الخارجية إذ لا اتحاد هناك في الوجود بل ليس موجوداً لا وجود لطرفيها في الخارج، كقولنا العنقاء معدوم
وشريك الباري ممتنع والوجوب ثبوتي والإمكان اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس إلى غير
ذلك، فإنها وإن صح إيجاب بعضها فلا كلام في النقض، وإن أريد بالوجود أعم من الذهني والخارجي أيضاً ولا مثال هذه
القضايا المذكورة، لأنه لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني، إذ لا معنى للوجود في الذهن إلا الحصول
فيه وهو معنى المفهوم. وقد يفسر الحمل بأنه اتصاف الموضوع بالمحمول، ويرد عليه حمل الأجزاء على الماهيات المركبة منها.
وجهة الاتحاد قد يكون أحدهما وقد يكون ثالثاً، يعني قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه فيكون
جهة الاتحاد أعني الذات متحداً مع مفهوم الموضوع حقيقة، وهذا ما يقال إن العنوان قد يكون عين الذات كقولنا
الإنسان كاتب، وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحداً حقيقة
كقولنا الكاتب إنسان، وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا تتحد جهة الاتحاد
مع واحد منهما بحسب الحقيقة. والتغاير لا يستدعي قيام أحدهما بالآخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام لو استدعى
هذا جواب شك يورده على الحمل الإيجابي مطلقاً، تقريره أن يقال إن طرفي الحكم لما وجب أن يكونا متغايرين وجب أن يكون
أحدهما قائماً بالآخر، إذ مع التغاير لو لم يقم أحدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة، وكان كل واحد منهما أجنبياً عن الآخر
فيما قولنا كل رومي أبيض لو لم يكن البياض قائماً بالرومي لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بين السواد
وبينه مناسبة، فلم يكن حمل البياض على الرومي أولى من حمل السواد عليه. هف. فإذا كان أحد الطرفين قائماً بالطرف
الآخر فالطرف الآخر في نفسه ليس متصفاً بالطرف القائم به، وإلا لاجتمع المثلان عند قيامه به، وحينئذ يلزم قيام شيء
بما ليس متصفاً به. وهذا الشك منقوض للتنقيص، وتقرير الجواب أن تغاير الطرفين لا يستدعي قيام أحدهما بالآخر فإنه

وليس كل اثنين اطلق حمل صحيح بالاسنية ولا مقصود هنا بين الكل والجزء وذلك لو لم يتقوم احدهما بالآخر لم يكن بينهما
مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات ولو
سلم ان التغاير يستدعي تقوم احدهما بالآخر فلا نسلم انه يستدعي اعتبار عدم القائم في القيام ليلزم اتصاف شيء بما
ليس متصفا به وذلك لان الطرف الآخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به قلنا مسلم ولكن معناه ان القائم ليس
ماخوذا معتبرا مع ما قام به ولا يلزم من عدم اعتبار القائم مع ما قام به اعتبار عدم القائم معه للفرق الظاهر بين
عدم الاعتبار واعتبار العدم فان قلت بيانه هذا موقوف على مقدمات تشتمل على الحمل الايجابي فيلزم بيان امتناع الحمل
باثبات الحمل وذلك ابطال للشيء بنفسه اقول فيه نظر لان لنا ان نقول لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما ادعيناه من غير
حاجة الى بيان وان كان صحيحا كانت مقدماتي هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو
باطل قطعا واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على
الماهية تقريره ان نقول اثبات الوجود للماهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل
صحيحا والوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة فاثبات
الوجود للماهية يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وذلك محال لاقتضائه ان يكون الماهية موجودة بوجودين
او بوجود واحد مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها قولك
الوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة قلنا مسلم قولك فيكون ثابتا للماهية الموجودة قلنا ممنوع فان الوجود كما
سنحققه ثابت للماهية من حيث هي لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي تميزها
وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على سلب
الوجود عن الماهية تقريره ان نقول سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها من الماهيات والا
لم يتعين تلك الماهية من بين الماهيات لسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو ثابت موجود فالماهية ما لم يكن موجودة
لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول الوجود للماهية شرطا لسلب الوجود عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب
انه ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نسلم ان سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها
بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها لان معنى سلب
الوجود عن الماهية نفي الماهية واثبات لا اثبات نفيها على معنى ان هناك امرا متحققا هو الماهية وقد ثبت لها
الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلم لكنه ليس بشرط لسلب الوجود اي انتفائه وان كان
شرطا للحكم بسلب الوجود فلا محذور فان الوجود لم يسلب عن الماهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة
فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما يسلب عن الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن كونها محكوما عليها بالسلب
فصارت موجودة في الذهن واللازم منه ان يتحقق هناك قضيتان موجبة مطلقة عامة وهي قولنا الماهية
موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا الماهية موجودة في زمان كونها محكوما عليها وهما لا تناقضان السالبة
المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن الماهية في الجملة واعلم ان ارتسام المفهومات في القوة العاقلة ان كان وجودا
ذهنيا لها لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق او الذهني عن مفهوم من المفهومات مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك

فهما يحتاج اليه فيه والحمل والوضع من المعقولات الثانية لانهما يعرضان للمعقولات الاولى من حيث هي في العقل

فقط لا على افرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة على الموصوف اولى بالحملية من حمل الموصوف عليها وكذا حمل الاعم

على الاخص اولى بالحملية من عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالوضعية

من عكسهما وليست الموصوفية ثبوتية والا لتسلسل وقد ذكرنا ذلك في ضمن ضابطة نقلناها من صاحب التلويحات

فلا نعيده ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد اولا كالجسم

وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه من الافراد يكون موجودا كما

للاانسان الصادق على الفرس والاعمى الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات واللاانسان و

الاعمى موجودان بالعرض بمعنى ان ما صدقا عليه موجود واما الوجود في الكتابة والعبارة فمجازي اذ الشيء قد يكون

له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان وبقاء الوجود في الاذهان امر موجود حقيقة وقد يكون له

وجود في العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة وليس لكل منهما امر موجود بالمجاز وذلك لان الموجود من زيد مثلا

في العبارة صوت موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ثم اسند

الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في

الاعيان فلو سماه موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم عد الموجود في العبارة

او الكتابة مجازا دون الذهني بالعرض لانه له وجود في الذهن دونهما لانا نقول كلاهما يوجد في الذهن ووجودها

الذهني ثابت لها بالذات لا بالعرض وليس ذلك وجودها في العبارة ولا في الكتابة بل هو وجود حقيقي ذاتي واما

ان مفهوم اللاانسان لما حمل مواطاة على موجود حقيقي كالفرس مثلا صار كان هو الوجود المنسوب الى الفرس او لا

وبالذات منسوبا اليه ثانيا وبالعرض واما الموجود في العبارة والكتابة فلا نعني به لفظ الفرس او نقشه

في الكتابة لانهما من الموجودات العينية المحسوسة بل نعني به ان ذات الفرس موجود في العبارة او الكتابة اما

في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة موجود فيها واما في الكتابة فباعتبار ان

الدال عليها بواسطة او بواسطتين موجود فيها ولا شك ان جعل ذات الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليها

بواسطة او بغير واسطة موجود بعد من جعل المحمول على الموجود باعتبار كونه محمولا عليه موجودا فسمي احدهما

موجودا بالعرض والاخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت بينهما والمعدوم لا يعاد اختلف في جواز اعادة

المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية

وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها واختاره المصنف وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين

بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الاجتماع

ويأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قصة ابرهيم واستدل لوجوه اشار الى الاول بقوله

لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود عليه

لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب

عنه من وجوه الاول المعارضة وهي ان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم

ليس له هوية ثابتة وبيانه والكلام الى آخره لا يتأتى الحكم بصحة العود لكونه ايجابا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم
الايجابي على المعدوم بصحة العود بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبا فان نفي ممتنع عوده في معنى
لا يصح عوده والسالبة لا يقتضي وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار
في الحكم بصحة العود فان نفي معنى يصح عوده لا يمتنع عوده فليعتبر حتى يصح على ان السلب يشارك الايجاب في اقتضاء
الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية اليه على ما ذكرت
لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا وبيننا التعارض والا لزم دليلك هذا النقض وهو انه لو صح ما ذكرتموه من
الدليل على [عدم] صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لدل على انه لا يصح الحكم بالفعل على ما ليس بموجود في الخارج مع انا نحكم
على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيه كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سوله يجوز
ان يعلم واجتماع النقيضين ممتنع وشريك البارئ ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فلو كان المعدوم لا يصح الحكم
عليه بحكم على ما ليس بموجود في الخارج بعدم صحة الحكم عليه الثالث المنع وهو انا نمنع انه لو صح اعادة المعدوم
لصح الحكم عليه بصحة العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له حتى يتصورها الحكم عليها
لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوع ما لا يقدر الفاعل على ان يتصوره متصورا ويحكم عليه بشيء من الاحكام وقوله
فقوله لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد به انه ليس هوية ثابتة في الجملة او في الذهن فممنوع وان اراد انه ليس
هوية ثابتة في الخارج فذلك انما هو عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا يقوم حجة علينا واما
عندنا فمسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا تتوقف على الهوية الخارجية بل
يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها تتوقف على الهوية الخارجية اولا فان اريد انه ليس في زمان من الازمنة
هوية خارجية على معنى دوام السلب فذلك ممنوع لان المعدوم في زمان كونه موجودا له هوية خارجية وان اريد
انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما الا دائما فذلك مسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية
اليه في زمان كونه معدوما وذلك عن قصد لجواز الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا كحكمنا على زيد
في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد والى الثاني اشار بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه
اذ المفروض ان المعاد هو المبتدأ بعينه وتخلل شيء انما يتصور بين شيئين والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا
سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هنا انتفى
ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده نفسه وايضا لو لم يجوز التمر في الحالين بعود
غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه
وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشيء
ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء والى الثالث بقوله ولم يتوفر تميز بينه وبين المبتدأ
وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع
مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود
بقيد كونه في وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا

الموجود في وقته الاول وفي هذا دفع للتفرقة والامتياز بين المبتداء والمعاد فيجب كان شي واحد مبتداء من حيث كونه
معادًا ومعادا من حيث كونه مبتداء والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري وايضًا جمع بين المتقابلين حيث صدق
على شي واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتداء ومعاد لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتداء من جهة كونه معادا
وايضا لا وجه لانضمامه الى الشيء في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتداء والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا
بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة لم يقبل بالقبلية والبعدية زمان هذا في زمان سابق وذلك في زمان
لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته لما ذكرنا ونحو وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلاثة اوجه بحسب ما يلزمه
من المفاسد الثلث ويجاب عن هذا الوجه الاخير مع ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة
بعين للشيء العوارض التي لا مدخل لها في التشخص اولى وانهم فانه اسند الاول مقدمتين لا يجتمعان في الصدق لان
الوقت ان كان من المشخصات لم يصح قوله كان المبتداء في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين
المبتداء والمعاد بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن مشخصًا لم يصح قوله ويلزم اعادته لان اللازم انما هو اعادة
العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض ولقول يمكن توجيهه بما يندفع عنه هذا الحوار وهو انه لو اعيد الزمان
بعينه لكان المبتداء مقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك لا يجامع فيه المتقدم المتاخر ولا يتصور
ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يقال فيهما ان التقدم والتاخر بحسب
الذات لا بامر زائد عليها كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف
تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض آخر منها ويلزم اعادته لما ذكرنا ويلزم التسلسل والجواب عن الجميع اما الاسم
كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم
خلاف ذلك نسب الى سفسطة وما يقال من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قطع كونه في هذا الزمان غير الموجود بعد
كونه في الزمان السابق وذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابي علي مع احد
تلامذته وكان مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو علي ان كان الامر على ما
زعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان سائلك وانت غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف
بعدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتداء البتة
وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن هو مبتدوا يحدد بتاخر وهذا انما يقال ان المبتداء هو الواقع
اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني فيندفع بهذا ما سوى لزوم الاسم
في الزمان ويندفع ايضا بان الزمان عند القائلين بجواز اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فسقط
الاسم فيه بانقطاع الاعتبار وخارج وهو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله ابتداء مستقلا في وقت
اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنفا بعوارض مشخصة
بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء مثله فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتداء فان الفارق بينهما لا يكون الماهية
ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها ويمكن ان يحمل قوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدا على هذا الوجه
والجواب انه ان اراد بمثله ما يشاركه في ماهيته ويشخصه معا كما يظهر من قوله فان الفارق بينهما لا يكون الماهية

ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما في وجود المثل بهذا المعنى إذ يلزم منه أن يتشخص شخصًا متشخص واحد
فيكون التشخص الواحد مشتركًا بينهما فلا يكون تشخصًا لأن مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقًا ولو سلّم فلم
لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة ثم علم أن الذي وُجِد أولًا ثم عُدِم وليس موجودًا ابتداء لأنا نقول لا نسلم أنه في
عدم التمييز بينهما عند العقل إذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الأمر على أن كلام على السند الأخص وإن أراد
لمثل ما يشارك في الماهية فقط فلزوم عدم الفرق ممنوع لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز إعادة
المعدوم بأنه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيًا فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها وإلا
لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لأن مقتضيات الشيء ولوازمه لا تختلف ولا يتخلف بحسب الأزمنة وهو لأمر
منفك عنها فيزول الامتناع عند انفكاكه فكان العود جائزًا وأجاب المصنف بقوله ولم لا يجوز أن يكون الحكم بامتناع العود لأمر لازم لماهيته
بعنوان الموصوفية بامتناع العود هي الماهية الموصوفة بطريان العدم وهذا الوصف أعني كونها قد طرأ عليها العدم
أمر لازم للماهية الموصوفة بطريان العدم لكونها مأخوذة مع هذا الوصف فامتناع العود لها بسبب هذا اللازم هو كونه
لا يقتضي امتناع وجوده ابتداء لعدم تحقق سبب الامتناع أعني هذا اللازم هناك قيل لا نسلم أن الماهية الموصوفة بهذا
الوصف ممتنعة الوجود وذلك لأنه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة العدم
كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم أقول فيه نظر لأن جواب المصنف
في التحقيق منع وسند وحاصله أنا لا نسلم أنه لو كان امتناع العود لماهية المعدوم أو لأمر لا ينفك عنها امتنع وجودها
ابتداء وذلك لأن مقتضى ماهية الشيء ولوازمه لا يختلف ولا يتخلف بحسب الأزمنة قلنا مسلّم لكن لم لا يجوز أن يكون
سبب الامتناع وصفًا لماهية المعدوم الموصوف بطريان العدم لازمًا لها أعني كونها قد طرأ عليها العدم ويتخلف الامتناع
عن الوجود ابتداء لانتفاء المقتضي أعني طريان العدم فكلام هذا القائل إن كان منعًا للسند كما يفهم من قوله لا نسلم
فهو غير مفيد على أنه كان باطلًا لأن ما ذكره لا يفيد الإبطال لأنه قياس بقضية غير مقبولة في العقليات ولو سلم فإبطال
للسند الأخص إذ قد يستدل المنع بأن ماهية المعدوم من حيث هي يجوز أن يقتضي امتناع العود والعود لكونه وجودًا
حاصلًا بعد طريان العدم أخص من الوجود المطلق ولا يلزم من إمكان العدم إمكان الأخص ولا من امتناع الأخص
امتناع الأعم فيجوز أن يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده مطلقًا قال صاحب المواقف الوجود أمر واحد
في حد ذاته لا يختلف ابتداء وإعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الإضافة إلى أمر خارج عن ماهيته وهو الزمان فإذن
يتلازم الوجودان أي الابتداء والمعاد إمكانًا ووجوبًا وامتناعًا لأن الأشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها
في هذه الأمور المستندة إلى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنًا في زمان كزمان الابتداء ممتنعًا في زمان
آخر كزمان الإعادة فنقول أن الوجود في الزمان الثاني أخص من الوجود مطلقًا ومغاير للوجود في الزمان الأول
بحسب الإضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو أعم منه أو امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب
من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي مثلًا فإن الوجود في زمان أخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فيجوز
أن يكون ذلك الأخص ممتنعًا والمطلق والمغاير واجبًا وتجويز هذا الانقلاب مخالف لبديهة العقل لما يحكم
بأن الشيء الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته عدمه في زمان آخر وإنما للحوادث عن المحدث وسدًّا لباب إثبات الصانع

لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان لكونها معدومة فيه وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يحدثها
انتهى كلامه اقول اعلم ان هذا الكلام من آخره حق وصواب لكن لا اثر له في دفع هذا الجواب وتحقيق المقام يستدعي زيادة
بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات للوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائها العدم مطلقا والامكان
عن لا اقتضائها مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب في هذه المفهومات الثلثة بان يكون شيء واجبا في زمان
ثم يصير ممكنا او ممتنعا في زمان آخر او بالعكس او ممكنا في زمان ويصير ممتنعا في زمان آخر او بالعكس لان مقتضى ذات
الشيء لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يتقيد بقيد سلبي او ايجابي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود
المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع اتصاف ذات
الواجب به فضلا عن اقتضائه له وذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب عن وجوبه الذاتي الى
الامتناع الذاتي لان اقتضاءه للوجود مطلقا باق بحاله لم يتطرق اليه تغير ولا تبدل وانقلاب وكذا العدم قد يتقيد بكونه
مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من
الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضائه للعدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود
بكونه ناشئا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق
باق بحاله لم يتغير بعد وايضا فانهم قالوا ان ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له وذلك لانا اذا
قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا
مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة
كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا
يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا
اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل
الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة فيه مشهور فيما بين القوم ومما قيل من ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا
لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء
ما دام النظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا
وجواز اتصافه في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان
مستلزمة لامكان الازلية اقول مدفوع بان قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا ممنوع واذا مهد هذا فنقول مقصود
المانع ان العود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز
ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم الانقلاب من الامكان
الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في الازلية ونظائره على ما تقدم فقول هذا القائل ولو جوزنا كون الشيء الواحد الى آخره
لا تعلق له بكلام هذا المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا
لان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى الذات امرا ايجابيا يقتضي الوجود المبتدأ ايضا لذلك ذلك الامر بعينه وبالعكس
لانهما متحدان ذاتا وحقيقة وانما اختلافهما بحسب امر خارج وهو لم يقل بخلاف ذلك ولا يلزم ايضا من كلامه خلافه بل

الاورد

اللازم من كلا امرار الوجود بين المبدأ والمعاد ممتنعاً وان بحسب الاضافة الى امر خارج عن الوجود ان تقتضي هيئة المعدوم

لذاته عدم الاتصاف باحدهما يعني الوجود المعاد ولا تقتضي عدم الاتصاف بالآخر ولا ينافي هذا ان لا يجوز ان تقتضي

احد الوجودين لذاته امراً ولا تقتضيه الوجود الآخر او كل ويمكن تتميم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع عود

المعدوم اذا لمحض وجرد اطرافه يعود اما الى قولنا ان ذاتاً ما من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق

بالعدم المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذاتاً قد اتصفت بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها فعلى الاول

نقول لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني

المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشئاً اما من احد هذين القيدين او كليهما لكنا نعلم

ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لم يتصف هيئة بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا

لم يتصف هيئة بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين

القيدين اعني اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثاني نقول بان الممكن من حيث هي لا يمتنع اتصافها بالوجود وذاته

الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشئاً من احد هذين او كليهما

اعني اتصافها بالعدم ومسبوقيته بالوجود او من كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج هيئة من

العدم الى الوجود وكذلك المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان افادها زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو

شأن سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليتها للوجود ثانياً اقرب واعادتها على الفاعل

اهون وان لم يفدها زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا تنقص عما هي عليها بالذات من قابلية الوجود في جميع

الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضاً ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود

لا يمتنع اتصافها بالوجود وهو المطلوب وحينئذ اجزاؤه اعني وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان

على ما قال الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان وقسمة الموجود

الى الواجب والممكن ضرورية وورد على الموجود من حيث هو قابل للتقسيم وعدمه لان مورد القسمة في اي تقسيم كان

لا يتصف بشيء من القيود المعتبرة في الاقسام ولا بعدمه بل يؤخذ مطلقاً فاما الثالث فهو المقابلة والحكم على الممكن

بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود جواب شك يورد فيقال لا يمكن الحكم على ماهية من الماهيات

بامكان الوجود لان كل ماهية اما موجودة فلا يقبل العدم واما معدومة فلا تقبل الوجود والا اجتمع النقيضان

وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو الماهية من حيث هي لا الماهية باعتبار الوجود ولا الماهية باعتبار العدم

حتى يلزم اجتماع النقيضين وقد سبق هذا المعنى بعبارة اخرى وهي قوله وعروض الامكان بعد اعتبار عدم الوجود

والعدم بالنظر الى الماهية نفس الامكان قد يكون اثر في العقل وقد يكون معقولاً باعتبار ذاته اشارة الى جواب

شك يورد فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه به والا امكن زوال الامكان عن ماهية الممكن وهو محال

لان الامكان من لوازم ماهية الممكن على ما سبق فوجب اتصافه بذلك الوجوب ايضاً وكذلك بوجوب الوجوب

وكذا حتى يتسلسل الوجوبات والالزام المحذور والمذكور وهذه الشبهة يمكن اجراؤها في كثير من المفهومات مثل اللزوم

والحصول والاتصاف والوحدة والقدم والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكرر نوعها مثلاً يقال

لزوم

لزوم حتى يحصل لزوم لزومه ايضاً وكذا لزوم لزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم
والملزوم والجواب عن الجميع ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتبت سلسلتها
فيما اعتبرها العقل وتنقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على ما ينبغي بعد تمهيد مقدمة
هي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما انا ننظر في المرآة فنجعلها وسيلة الى درك
ما ارتسم فيها من الصور فنلاحظ بها تلك الصور قصداً بحيث يمكن من اجراء الاحكام عليها ويكون المرآة ح ملحوظة
تبعاً على انها آلة لمشاهدة تلك الصور وتعرف احوالها وليس للعقل بهذه الملاحظة ان يمكن من الحكم على المرآة بصفاتها
جوهرها وصفاتها لتوجهها الى غيرها للتعرف صفاتها وربما لاحظ المرآة قصداً وتوجه اليها باجراء الاحكام عليها كذلك
البصيرة فقد يجعل بعض مدركاتها مرآة لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه حال المهية
والوجود فالامكان بهذا الاعتبار تعرف حال المهية والوجود كانه آلة للعقل في تعرف حالهما ومرآة لمشاهدة تلك
الحال فلا يكون الامكان ح ملحوظاً بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر
نسبته الى شيء بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتهما اعني المهية والوجود
فهو متوجه اليهما قصداً والى الامكان تبعاً وقد يجعل مرآتها ملحوظة بالذات مقصودة في نفسها اصالة كما اذا اعتبر
الامكان ولاحظه من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه الاول فلا تسلسل اصلاً لما
عرفت من ان العقل ح لا يقدر على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء واذا اعتبره على الوجه الثاني
ولاحظ معه ايضاً المهية وتعقل نسبته بينهما اعتبر وجوب اتصافها به واعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون
آلة لملاحظة حال المهية والامكان لا يفضي الى اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والمهية فلا يفضي الى التسلسل
نعم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه من حيث انه مفهوم من المفهومات ولاحظ معه ايضاً المهية وتعقل النسبة
بينهما لزم اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والمهية فاعتبار الوجوب الآخر يتوقف على ثلاث ملاحظات كما
عرفت فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلاث يتحقق هناك وجوب آخر ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري
للعقل فله ان لا يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي حققناه يعتبر حال
التسلسل في سائر الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلاً لو اعتبر ان احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم وبهذا
الاعتبار يعرف به حال اللازم والملزوم فانه بملاحظة العقل باعتبار ملاحظتهما الثاني من حيث انه مفهوم من المفهومات
فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار مفاد نسبته الى اللازم والملزوم فلا تسلسل اصلاً وان اعتبره بالذات فهو مفهوم من
المفهومات فاذا لاحظه العقل ولاحظ احد المتلازمين وتعقل نسبته بينهما اعتبر لزوماً آخر بينهما فاعتبار اللزوم الآخر
متوقف على تلك الملاحظات الثلث التي لا شيء منها بضروري للعقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلاث
يتحقق هناك لزوم آخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت السلسلة بانقطاعه فان قيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد
المتلازمين باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن
الانفكاك بينهما واذا امكن انفكاك اللزوم عن احد المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوماً
ولا اللازم لازماً والجواب انا نعلم بالضرورة انه اذا كان بين شيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققاً وان فرض ان لا

اعتبار

اعتبار العقل ولا ذهن ذاهن فلسلسلة اللزومات امور اعتبارية بل حقيقية وأجيب عن الاول بانا لا نسلم انه اذا لم يكن اللزوم
الثاني امرا محققا اي موجودا في نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لو لم
يكن اللزوم الاول لازما في نفس الامر لاحد المتلازمين وهو ممنوع فانه ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل
في نفس الامر غاية ما في الباب ان مبدأ المحمول كاللزوم مثلا اذا كان منتفيا في نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم
منتفيا فيها بالانتفاء حرمة ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك المحمول العدمي على شيء في نفس الامر كيف وصدق المفهومات
العدمية في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا يرى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع صدقه على
زيد الاعمى في الخارج وكذا الاربعة اذا تحققت في الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر وان لم يكن الزوجية موجودة
معها وعن الثاني بان الضرورة قاضية بان اللزوم بين الامرين موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون احدهما
لازما للآخر في نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم امرا محققا موجودا في نفس الامر لما بيناه واعلم ان هذا السؤال
والجواب كلاهما جاريان في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فنقول مثلا لو كان وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان
باعتبار العقل فاذا لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف ماهية الممكن
بالامكان ويلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شيء ممكنا كان وجوب اتصافه
بالامكان محققا وكذا وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن ويجاب بانا لا نسلم
انه اذا لم يكن وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان امرا محققا موجودا في نفس الامر يلزم امكان زوال الامكان عن الممكن
وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء
الحمل في نفس الامر والضروري ليس ان وجوب الاتصاف موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون ماهية الممكن واجبة الاتصاف
بالامكان وعلى هذا القياس في ساير الامور الاعتبارية المتسلسلة اقول ويمكن تقرير السؤال على وجه ينقطع عنه
الجواب فيقال كل واحد من اللزومات المتسلسلة الى غير النهاية لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين اذ لو لم يكن لازما
في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم
وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن واذا كان كل لزوم لازما في نفس الامر كان محققا فيه لانا نعلم بالضرورة
ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فاذا كان هذا
الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان
بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت شيء له قطعا سواء كان ذلك الشيء
وجوديا او عدميا ومن ثمة قالوا صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج
وكذا البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يتصف في نفس الامر بما لم يتحقق اللزوم في نفس الامر
لم يتصف بكونه في نفس الامر فاذا لم يتحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما وقع مبدأ
للمحمول في قضية صادقة في نفس الامر كذلك وقع موضوعا لتلك القضية وصحة الحمل في نفس الامر وان لم يقتض ثبوت
مبدأ المحمول وتحققه في نفس الامر لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك كاف فيه فيلزم تحقق جميع
اللزومات الغير المتناهية في نفس الامر فيكون التسلسل في الامور المحققة لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع

في نفس الامر

الاثبات وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لا ان الامكان عقلي جواب عن استدلال
من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا للخارج كان جهلا وكان
الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان
امر عقلي وقد مر ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل فقد
يكون صحة الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل اقول فيه ما مر من الاشكال فهو ان ما في نفس الامر
يجب ان يكون مغايرا لما في العقل ويمكن الجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع
لزوم كون الامكان موجودا في الخارج لما مر مرارا من ان اتصاف هذا المحمول في الخارج لا يقتضي اقتضاء الحمل الخارجي لكن المص
لم يلتفت اليه لكونه جدليا ساعيا عن مطابقة الواقع لما مر من ان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج
فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان الانسان اذ هذا الكلام بعد قوله ولو كان الامكان
ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه مفروغ بما تقوله والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته والحكم
بحاجة الممكن ضرورية اي اولية يجزم العقل بمجرد تصور طرفيه والنسبة وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح
جواب عن حل مقدر تقريره انا لو جرينا هذه القضية على العقل وجدناها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين
والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير الجواب ان الاولي قد يكون خفيا لخفاء في تصورات اطرافه
اما لكونها كسبية واما لقلة الالتفات الى تفصيله لا لتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت من
ان استواء نسبة طرفي الممكن اليه لا يتبين بها ستعمل بمجرد تقسيم المتصور الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على
البرهان الدال على امتناع ان يكون احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث تساوي نسبة
طرفيه اليه بالنظر الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الاخر الى مرجح ونسبته اليه جزم العقل
بانه يحتاج الى ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن اطرافه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف
تصورات قولنا الواحد نصف الاثنين فانها مانوسة صورة كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد بينهما
تفاوت فان العقل الى ما الوف اميل ولم يرد عليه اقبل وقد انكر احتياج الممكن الى المؤثر جماعة كديمقراطيس
واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبهة انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لامكن تاثيره
فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه في وجوده مثلا الى مؤثر
ان وجوده انما يحصل له من تاثيره لكن تاثيره فيه امر محال وذلك لوجوه الاول انه لو اتصف شيء بالمؤثرية لكانت
المؤثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر فيتحقق هناك مؤثرية اخرى وينقل الكلام
اليها حتى يتسلسل والجواب ان المؤثرية امر اعتباري عقلي ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر
ولا يقدح ذلك في اتصاف الشيء بالمؤثرية لما عرفت من ان اتصاف هذا المحمول لا يستلزم اقتضاء الحمل والاتصاف به
كاتصاف زيد بالعمى الثاني ان التاثير اما حال وجود الاثر وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين
والجواب ان المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم جمع
بين النقيضين بل تاثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو مع قطع النظر عن الوجود والعدم عن اثر الامران الثالث

وبيان وجود الاثر وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه وانما المحال هو التحصيل لما كان حاصلا قبل
هذا التحصيل الثالث انا لا نسلم انه اما في الماهية او في الوجود او في موصوفيتها به والكل محال اما في الماهية فلان الانسان
مثلا لو كان انسانا بتأثير المؤثر لزم السلب في كونه انسانا عند رفع الشك في وجود المؤثر والثاني ظاهر البطلان
وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان
او غيره فلو كان انسانية الانسان بتأثير المؤثر لما كان كذلك وما يقال من ان الانسان لو كان انسانا بتأثير المؤثر
لم يكن انسانا ان تأثير المؤثر وسلب الشيء عن نفسه محال مدفوع بمنع الاستحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه
ما دام معدوما فاذا ارتفع المؤثر وقتا او دائما ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا او يكون
صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج واما في الوجود والموصوفية فلمثل ما مر من ان عدمنا فلان
ان الموجود لو كان انسانا بتأثير المؤثر في الماهية ومعنى تأثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل الماهية تلك الماهية فانه
غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها ليتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة والاخرى مجعولا
اليها وهذا معنى قول الحكماء ان الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل على ما يحكى عن ابي علي انه سئل عن هذه المسئلة
وقد كان ياكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل المشمش موجودا وقد يوجه بعض المشايخ هيهنا ولم يرد
بحجته وجوب لاحق وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير
وقد شرحناه هناك فلا نعيده ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه لان نسبة الاستواء
نسبتهما اليه لكن العدم لا يصلح اثرا للشيء والجواب بالمنع انا العدم لا يصلح اثرا للشيء كيف وعدم الممكن مستند الى
عدم علته لا يقال لو جاز استناد العدم الى العدم كما ذكرتم لجاز استناد الوجود ايضا الى العدم وان يبقى الحاجة الى
وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات الصانع وايضا عدم المعلول عند عدم العلة ضروري واما ان عدمه معلل
بعدمها او بامر ملازم لعدمها فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة بل لا بد من دليل على ذلك لانا
نقول هذا الكلام على السند الاخص مع انا نمنع الاول فان الضرورة تحكم بجواز استناد العدم الى العدم
وامتناع استناد الوجود الى العدم وعن الثاني بما مر من ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول على وجود العلة
باستعمال الفاء كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب عدمه على عدمها باستعمال الفاء
كقولك عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعني عدم حركته المستندة الى حركتها فكما ان استناد وجوده
الى وجودها بديهي كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يقال عدمه مستند الى امر ملازم لعدمها لجاز
ان يقال وجوده مستند الى امر ملازم لوجودها وهذا باطل بديهة فدعوى الضرورة هناك كافية ومنعها
مكابرة خصوصا اذا كان العدمان حادثين والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار
وهو الامكان اختلفوا في ان الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه ام لا فذهب من قال بان علة الافتقار
هي الامكان وحده الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان علة الحاجة اعني الامكان لازم لماهية
الممكن لا ينفك عنها فهي موجودة حال البقاء فوجد معلولها اعني الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر
هو الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة هو الامكان بشرط الحدوث لم يلزم ان يكون الممكن حال بقائه

مستغنيا عن المؤثر لا حدوثه ولا حال البقاء فلا حاجة وعدا لهم حاجة غيرهم وتمسكوا ببقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا

ان العالم يحتاج الى الصانع في ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على

الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان هذا امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل هي متجددة

دائما اما بتعاقب الامثال واما بتوارد الوجود على ما عدم بعينه فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر

اعني الاجسام وما تركبت هي منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة المحتاجة الى الصانع فهي ايضا

محتاجة اليه والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب حل مقدمه بقرينة لو افتقر الممكن الباقي في حال بقائه الى المؤثر

لزم امكان تاثير المؤثر في الممكن الباقي لكنه ممتنع لان المؤثر ان افاد نفس الوجود الذي كان حاصلا قبل لزم تحصيل الحاصل

وان افاد امرا آخر متجددا لم يكن التاثير في الباقي بل في المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي فهذا

تاثير المؤثر في الممكن الباقي وذلك بان جعله متصفا بالبقاء والمقصود بقولنا بهذا البقاء اشارة الى ان افادة البقاء

للممكن الباقي ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل للحاصل بذلك التحصيل وقد عرفت انه ليس بمحال ولنزد

توضيحا لهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير من الاقوام فنقول ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لما لم يكن

مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك اتصافه في الزمان الثاني وما بعده من الازمنة ليس

مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفي وجوده وعدمه امر لازم في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان

الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وما بعده فكما ان اتصافها بالوجود في زمان الحدوث يستند الى المؤثر كذلك

اتصافه فيما بعده من الازمنة والاول هو اتصافها باصل الوجود والثاني هو اتصافه بالبقاء فهو في وجوده ابتداء

وفي بقائه محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود وبديهة العقل حاكمة بانه في حال بقائه كحاجته اليه في ابتدائه فلو فرض

انقطاع فيضان الوجود من الصانع تعالى على العالم في آن لم يبق موجودا ويمثل على تعقل ذلك باعتبار ذلك بما

استضاء بمقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها زال الضوء وما تمسكوا به من مثال البناء فهو مدفوع بان الكلام

في العلة الموجدة وليس البناء موجدا للبناء في الحقيقة انما هو محرك يده مثلا علة لحركات الآلات من الاخشاب

واللبنات وتلك الحركات علل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل

فاعلة هي غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها ولهذا اي ولان الممكن الباقي مفتقر

الى المؤثر في بقائه جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر في بقائه غاية الامر

انه ليس له حال حدوث كما للحادث الباقي فلا يحتاج الا في البقاء بخلاف الحادث الباقي فانه يحتاج الى المؤثر

في الحدوث ايضا لو امكن اي لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم

اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا لكان

وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة

او لو امكن القديم الممكن وكانه استثنا من ان كل ممكن حادث فان قيل صفات الباري تعالى على راي من عدا

المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار وتعين الايجاب قلنا على راي

المصنف صفات الباري تعالى ليست زائدة على ذاته كما هو راي الحكماء والمعتزلة ولا يمكن استناده الى المختار

بمعنى انما قلنا المؤثر الموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد والقصد الى الايجاد

متقدم عليه مقارن لعدم ما قصد ايجاده لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة ورد بان تقدم القصد على الايجاد

كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات فهو مقارن بهما للوجود زمانا الا ان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود

بوجود حاصل قبل بل نقول اذا كان القصد كافيا في وجود المقصود كان القصد مع المقصود زمانا واذا لم يكن كافيا

فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام الرازي استناده الى الموجب ايضا متمسكا بان

تاثيره في القديم اما حال بقائه فيلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد

فرض ساه قديما وقد عرفت جوابه ولا قديم اي لا بالذات ولا بالزمان سوى الله لما سبق ان القديم الذاتي لا يوصف

به سوى ذات الله تعالى لما سبق من ادلة توحيد الواجب وقد وقع في عبارة بعضهم من اوصاف الله تعالى واحد قديم بالذات

• بانه ذات الواجب بمعنى انها لا يفتقر الى غير الذات واما القديم الزماني فيوصف به ذاته تعالى اتفاقا من الحكماء

واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه وتعالى صفات موجودة

قديمة قائمة بذاته تعالى واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القديم الزماني ايضا عما سوى ذات الله ولم يقولوا بالصفات

الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية

وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالا خامسة هي علة للاربعة مميزة للذات هي الالهية فلزمهم

القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء

لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا

القول متعدد ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه المصنف بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون

الاحوال موجودة بل ثابتة فلا يدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير و

يقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في قوله ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما

عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده وبين قولنا لا اول لثبوته حتى لو توقف في اللفظ غير الوجود

الى الثبوت قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات ثلاثا قديمة سموها اقانيم

هي العلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته تعالى صفات سبعا او اكثر والجواب انهم انما كفروا لانهم

اثبتوها ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم

الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر دون اثبات

الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة

لاثباتهم الهة ثلثة كما يدل عليه قوله وما من اله الا اله واحد واما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف

بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى وصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم واما الحكماء فقالوا

بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية بذواتها وصفاتها من الصور والشكل واصل الحركة والوضع

بمعنى انها متحركة حركة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فتكون حادثة

وكذا الوضع والاجسام العنصرية بهيولاها وانواع السوية من المحسوس قديمين هما النور والظلمة قالوا لو لا ذاتا

من امتزاجهما والجن يابسون منهم اشرار ومنهما خيرات حسان فاعلان منهما البارى والنفس وعنوا بالنفس ما يكون
مبدأ للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا
منفعلين وهما الدهر والخلاء قالوا تعلقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها لتحصل من
اختلاطهما انواع المكونات وذهب المص الى انه ليس في الوجود قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى
ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة والا لزم
التسلسل يعني لو افتقر كل حادث الى مادة ومدة لزم التسلسل لانهما ايضا حادثتان اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى
فيفتقران ايضا الى مادة ومدة اخريين ويتسلسل الكلام اليهما حتى يتسلسل لا يقال معنى افتقار الحادث الى المدة ان وجوده
مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لا تجتمع معه في الوجود فلو افتقرت هي الى مدة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير
النهاية لزم وجود حوادث لا بداية لها كدورات الافلاك على رأي الحكيم لا ترتب امور موجودة معا الى غير النهاية
والمحال هو الثاني دون الاول لانا نقول الاول ايضا ممتنع على رأي المص وسائر المتكلمين كما سيجيء في مبحث ابطال التسلسل وذهب
الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمدة ومادة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس
بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة الى وجوده
ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشيء وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو بالزمان فاذن عدم الحادث في زمان سابق فثبت
ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما آخر من التقدم سموه تقدما بالذات كما سبق
في المتن وذكرنا هناك ان هذا القسم مثير لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين وذلك منها وجه آخر وجود الحادث
بعد ان لم يكن لا بعدية بالقياس الى قبلية كقبلية الواحد على الاثنين التي قد يكون معها ما هو قبل وما هو
بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا تجامع مع البعدية فلا بد لها من معروض تعرض هي له بالذات وذلك لان
معروض القبلية ان عرضت القبلية له لا بواسطة شيء آخر فذاك وان عرضت القبلية بواسطة شيء آخر فذلك الشيء الآخر
هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا
لم يصر معا وبعد فتعين ان يكون معروض القبلية امرا مغايرا لهما وما هو الا الزمان اقول ان اراد بمعروض القبلية
بالذات ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد به ما يكون معروضا
لها اولا وبالذات لا بواسطة امر آخر فلا نم انه لا يكون نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون
بعد قلنا مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية وتحرير المقالة وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك
القبل كم متصل غير قار الذات هو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة والنقصان فان قبل زيد الى نوح مثلا
اطول وان زيد منه الى موسى واما انه متصل فلانه يقبل الانقسام لا الى حد فان قبل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم الى
قبل زيد الى عمرو ومنه الى بكر ثم الى نوح وهكذا يمكن ان ينقسم قبل زيد الى عمرو الى قبل زيد الى خالد ومنه الى
بشر ثم الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزاءه لا تجتمع في الوجود فان كل جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى
آخر وبعد لا يجتمعان معا اجتماع القبل مع البعد لان القبلية اضافة بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافة
بينهما والمتضايفان يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول هما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل

ولا نم

ولا يمكن ان يوجد بعض جزئيها معا في الخارج فان قيل يكفي هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد اما

في الوجود الخارجي فيلزم ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج بناء على انصاله اذ المتصل ما هو

لا جزء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون ذلك الامر المتصل الذي تسميه الزمان ذا اجزاء غير قابل الانقسام اذ لو انقسم

منها الى جزئين لكان احدهما قبل والاخر بعد لما مر من ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود وكان لكل من القبل والبعد وجود

في الخارج فكان جزئين ما فرضناه جزء واحدا هف هذا مع انه لا يقولون به فيلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى

لان الزمان والحركة والمسافة امور متطابقة فيلزم انتهاء الانقسام في واحد منها انتهاء الانقسام في الاخرين

فبطل الاصل الذي عليه مبنى قواعدهم لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها وجود

خارجي فان السلب الخارجي لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج كما ان العدم والوجود لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه

ثبوت العدم في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير ذي اجزاء اذ يصدق

على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمي والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا فانها لا اجزاء لها في الخارج حتى تجتمع في

الوجود الخارجي بل الحواس باسرها متصلة في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض

العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان

احدهما متقدما والاخر متاخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم وايضا فرق بين اجزاء الزمان

اذ كانت متساوية في الماهية اشتملت على خصوص بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر لان الامور المتساوية في الماهية

متساوية في اللوازم وان كانت مختلفة بحسب الماهية كان كل جزء منها منفصلا بماهيته عن باقي الاجزاء فكان

اجزاؤه منفصلا بالفعل بعضها عن بعض ولم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا من امور لا تقبل الانقسام

اصلا لان كل ما يفرض فيه من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والفرض ان الاجزاء المتقدمة والمتاخرة بعضها

بالماهية منفصل بعضها عن بعض بالفعل وكل ما يمكن ان يفرض جزء منه كان منفصلا عن غيره بالفعل فجميع الانقسامات

التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام اذ لو قبل شيء منها انقساما غير

حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام

ولو ما الفرض وجب يلزم تركب الحركة والمسافة ايضا من اجزاء لا تتجزى لما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء متميزة

في الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها للتاخر واما المادة فنعني بها ما يكون موضوعا للحادث اذ كان

عرضا او هيولاه ان كان صورة او متعلقة ان كان نفسا وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع ومتعلق

النفس مستلزمان عليها فلان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب في الامكان وجوبي لما سمع من الادلة

وليس بجوهر لكونه اضافيا مقتضيه فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم

الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعني بالمادة وما

يتوهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه فرع هذا معدود

لانه ممكن وهذا غير معدود لانه ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والنقض بالممكن المعدوم

كالمواد والمجردات لا بانها ممكنة ولا مادة لها مدفوع بان امكانها قائمة بها اذ ليس لها حالة قبل الوجود حتى يكون هنا

امكان محل آخر والجواب من وجهين الاول انا لا نسلم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان
الحادث شيئا له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول او التدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث هو
عرضا حالا في جوهر آخر كذلك ولم يقم دليل على امتناع ذلك اوعرضا قائما بجوهر غير جسم فان علوم العقول والنفوس بل
كمالاتها القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث
يتناول الجسم وغيره اذ اصطلاح ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول يمتنع كالاتها بالفعل لان كون بعضها بالقوة
يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة والثاني انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نم انه وجودي
وقد مر بيان فساد دليلهم وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي
لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء
لما مر من تحقيق معنى الانقلاب فليتذكر ولهم في التفصي عن هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج
الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات واما بالعرض على ما سلف اما الامكان
بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد لشيء شيء آخر كالسواد للجسم والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا حاجة في
احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد له شيء آخر واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان وجود شيء في نفسه
فذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كا
لا وال في الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة انه لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه
وعلى التقديرين يكون للحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير من موضوع او هيولى
او بدن فنقول لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوع حتى يقوم
وهو محال لانه مضاف والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان
موجودا في الخارج اذ لو كان امرا اعتباريا جاز ان يكون قبل حدوث الحادث بتقدير ذلك الحادث فلا يلزم كونه قائما بنفسه ولو
ثبت ذلك لسقط مع كون الامكان موجودا او نوقشت الاسناد الى عدم احتياجه الى ما ذكر من التفاصيل على ان امكان وجود
شيء بعرض قائم به او متعلق انما يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل قولك لو كان معدوما لامتنع كون ذلك
الشيء موجودا فيه او معه قلنا امتناعه دائما كونه معدوما ممنوع وبشرط كونه معدوما مسلم لكنه غير المبحث وثانيهما ان المراد
بالامكان الامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات
القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحوادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف من
الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية فيمتنع توقف الحادث
على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها الحادث يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لا بد
من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بسببها للحادث
حالات مقربة الى افاضة الفاعل العلة هي امكانه الاستعدادي المتفاوت في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس
الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضا مع ابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ
الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق ارادته القديمة التي من شأنها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث

فاسد

فاسد لانا لا نم ان يحصل بسبب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج ليحتاج الى محل موجود فيه بل يحصل
بسببها للحادث قرب من افاضة العلة بتفاوت مراتب تلك القرب لكن ذلك القرب على لا يتحقق الا في الاعيان كيف وانها
نسبة بين الحادث والمفيض اعني العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها والقدم لا يجوز
عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه لما امتنع اسناد القديم الى الفاعل بالاختيار فاستناده يمنع عدمه لانه
اما واجب لذاته فامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة او بوسائط قديمة وايا ما كان
يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم
الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي فعلى تقدير ان كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما
ممتنع العدم واما كان ذلك على راي الفلاسفة وحدوث صفات الواجب قدم مرارا وسيجيء في بحث حدوث الاجسام
زيادة كلام على هذا المقام

الفصل الثاني

في الماهية ولواحقها كالوحدة والكثرة ونظائرهما وهي اي لفظة
الماهية مشتقة عما هو وهو اي الماهية وقد ذكر الضمير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو ويطلق لفظة الماهية غالبا
على الامر المعقول اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظة الماهية يطلق على
الكلية غالبا ويطلق الذات والحقيقة عليها اي على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقاء و
حقيقتها بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينها والكل من ثواني المعقولات
اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض لما صدقت هي عليها من المعقولات الاولى في الدرجة الثانية من التعقل
وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها
الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة كالوحدة و
الفردية والوجود والعدم والوحدة والكثرة على معنى ان الامور العارضة لحقيقة شيء لا يكون نفس تلك الشيء المعروض
ولا داخلا في حقيقته والا اي وان لم يكن كل ما كان نفس حقيقة معروضها او داخلا فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس
حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق اي في تلك الحقيقة المعروض كالانسان في مثالنا هذا على ما ينافيها اي على ما ينافي
تلك العوارض كالكثير في مثالنا هذا المنافي للواحد فان الانسان كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كانت الوحدة نفس
حقيقة الانسان او داخلة فيها لم يكن الانسان الكثير انسانا للتنافي بين الكثرة والوحدة المعتبرة في مفهوم الانسان
ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده فاذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل هناك انسان
واحد مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان الماخوذ مع الوجود يكون مقابلا للانسان الماخوذ مع العدم
وهكذا واما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها شيء من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا انسانية محضة
لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها تستحيل خلوها
عن النقيضين بالذات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من النقيضين بل على معنى انه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على
الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا اخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة فيظهر ان تلك العوارض
ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى فهذا معنى قولهم هي من حيث
هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية اي في حد ذاتها هل هي شيء من تلك العوارض

او انسان شيء بها فالجواب السلب لكل شيء من تلك العوارض بذكر حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجاب بان الانسان
ليس من حيث هو انسان بالف ولا بشيء من الاشياء ولا يقال ان الانسان من حيث هو انسان ليس بالف لان هذه الصيغة قد
تكون للايجاب العدولي ويصير المعنى ان الانسان من حيث هو انسان هو لا الف وذلك غلط واما قال غلط في النقيض اذ ربما
يتصور الجواب قطعا باحد النقيضين بالترديد واما اذا سئل بالترديد بين الايجاب المحصل والمعدول كان يقال هل الانسان
الف او لا الف فلا ينبغي الجواب وان احتيج فيسلب شقي الترديد معا فيقال لا هذا ولا ذاك فالمعنى الذي عرضه
وادام فيه هذا فاعلم ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها ان توجد بشرط مقارنتها
وتسمى الماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء وقد توجد بشرط ان لا يقارنها شيء من العوارض وتسمى المجردة والماهية
بشرط لا شيء وقد توجد غير مشروطة لا بالمقارنة ولا بعدمها وتسمى المطلقة والماهية لا بشرط شيء والمجردة والمخلوطة
متباينتان مندرجتان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا الماهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة
فتمسك بذلك على تجويز كون الشيء قسما من نفسه بناء على ان الماهية المطلقة نفس الماهية التي جعلت موردا للقسمة
ومثاره الغفول عما اشرنا اليه من ان القوم لما قسموا ان ماهية كل شيء مغايرة لجميع ما عرض لها من الاعتبارات اشاروا
الى ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة فمورد القسمة حال الماهية بالقياس الى عوارضها ثم تقسيم الشيء
الى نفسه والى غيره باطل قطعا بل قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له بل لا بد ان يكون اخص منه مطلقا وما يقال من ان الحيوان مثلا
ينقسم الى الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهري لا حقيقة لان التقسيم يحمل الى مشترك
فما وقع قسما للحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض والاسود المطلقان فكانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض
واما حيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مطلقا من الحيوان واراد المصنف ان يبين تلك الاعتبارات واحكامها
فقال وقد توجد الماهية مجردة وهو قسمها ما عداها اشارة الى الماهية المجردة لكن لا دخل في اداء هذا المعنى بحيث لو انضم اليها
شيء لكان زائدا ولا تكون مقولا على ذلك المجموع وذلك لان الماهية المجردة هي مع ما عداها بعينها هو الماهية بشرط
لا شيء من غير حاجة الى اعتبار قيد زائد ولعل ذلك خطأ وخلط بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة
للماهية اذا قيس بعضها مع بعض لها ايضا اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا قد يوجد تارة بشرط شيء فيكون عين نوع
من انواعه وتارة بشرط لا شيء فيكون جزءا له وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولا عليه وليس معنى احد هذه بشرط شيء ان
توجد بشرط اي شيء كان كالضاحك والكاتب مثلا بل معناه ان يوجد بشرط ان يدخل فيه ويحصله وبيانه ان الحيوان
ماهية مبهمة لا تتعين ولا تتحصل الا بفصل ينضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث
انه محصل ومعين فاذا اخذ من حيث انه دخل فيه ما يحصله ويعينه فيقال هو ماخوذ بشرط شيء ولذلك يقال الجنس بشرط
شيء هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى احد هذه بشرط
لا شيء ان يكون مجردا عن كل شيء على ما ذكر في الماهية المجردة بل معناه ان يوجد من حيث انه قد انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل
منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزءا لذلك الشيء من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا
يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء ولذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء ومادة لما تركب منه وعن محمول عليه فلا بد في
هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ شيء معه في الاول اعني اخذه بشرط شيء يوجد ذلك الشيء معه من حيث هو داخل فيه

لا بشرط

كما عرفت وفي الثاني أعم منه بشرط لا شيء يوجد معه ذلك الشيء من حيث هو زائد عليه خارج عنه واما احد الحيوان لا بشرط شيء

هو ان يعتبر من حيث هو من غير ان يعتبر معه شيء آخر اي لا يوجد معه شيء من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه متمم اياه

بل يوجد من حيث هو ويكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال

الناطق وكذا حال غيرهما من الاجزاء المحمولة للماهيات وانما تخصص ما تلونا تبيين للشارح قوله فيجد وقاعهما قاعدها هو معنى

الماهية بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول وقوله بحسب لو انضم اليه الخ هو معناها بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين

بون بعيد لان المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور فيهما هو الانضمام فرضا لانا نقول لم يرد ان مجرد

الفرض يغني عن الانضمام اذ لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار الانضمام لانه لم لا يحمل ولم يجد وقاعهما

ماعداها على المعنى الثاني ولا يحمل ولم يجد لو انضم اليه سابقا واكتفى بالفرض لان بينا ان الماهية قد توجد بشرط لا شيء

بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول محمولا على

ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم ح قوله ولا يوجد الا في الاذهان لان الماهية

بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف ولا خفاء في امكان وجودها ذهنا وخارجا كما لا خلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول ثم

لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض فلم يكن مجردة انما الخلاف في امكان وجودها

ذهنا فان بعضهم منع وجودها في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الذهنية وقال بعضهم يجوز في الذهن

اذا قيد التجرد عن العوارض الخارجية لان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية

ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا نسلم امتناع وجود المجردة في الخارج

لان الكون في الخارج والتشخص ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه في بحث الوجود وان اراد بالعوارض

الخارجية ما يكون عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنية ما جعلها الذهن قيدا لها واعتبر عروضها لها من غير ان يكون ذلك

بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما

اختاره المص لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية

المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها ولا يلاحظها كلها وان كانت بحسب نفس الامر متصفة

ببعضها الا ترى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره وما ندفع ما قيل

من ان الكون في الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم يكن مجردة لان ذلك الاقتران انما

هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر غاية

الامر انه يلزم ان يكون تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود الذهني والتصور ولا فساد فيه كما

ان المعدوم مطلقا يتصوره الذهن فيصير موجودا بحسب نفس الامر مع انه معدوم بحسب الفرض العقلي من غير مفسدة وقد

يتصور ذلك مرارا واعترض بان حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات فهو مخلوطة بحسب نفس الامر وليست

مجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا غرو بما لا يطابقه فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن

لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن وذلك مدعانا واجيب بانه لا معنى للمجرد الا ما تصوره

العقل كذلك وقد بان انه لا يمتنع وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك

فحاصل الحاصل ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد
ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما اقول وانت اذا كان معنى المجرد ما ذكر لا يصح قوله ان تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس
الامر مجردة بحسب الفرض لان تلك الماهية على هذا التفسير للمجرد تكون مجردة بحسب نفس الامر وينهدم بنيان التحقيق الذي
ذكره اقول في الجواب انه لا معنى للوجود في الذهن الا ما تصوره العقل اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع ام لا
فحينئذ لا يدعي ان المجرد قد يكون متصورا للعقل مفروضا له واما ان ذلك الفرض مطابق للواقع فهو لا يدعيه بل يعترف
بانه خلاف الواقع ثم قال وقد توجد لا بشرط شيء اشارة الى الماهية المطلقة وهو كلي طبيعي المفهوم ان منع نفس تصوره
عن وقوع الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وهذا الفرس وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فان لم يكن مفهوما مشتركا بين افراده اي
لكل واحد منها انه هو وانما قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي من حد الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود
اذ لو قيل الجزئي ما امتنع فيه الشركة لتبادر منه الامتناع بحسب نفس الامر فيدخل الكلية اذا فرض ان الاشتراك امتنع عروضها في
الخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون الكلية
عارضة في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون الذات
الواحدة النوعية او الجنسية وقال ان الطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي في كل فرد
منها معروضة لتشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض معا لئلا يلزم اشتراك شخص واحد بعينه
بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه وقد علمت ان كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه
في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة
في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرض لها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا نتصور كونها موجودة في
الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها صورة جزئية شخصية
فامتنع اشتراكها الا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة
نعم يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة لا تكون لسائر
الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذي يحصل فيها اذا
تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فانا اذا رأينا زيدا وجردناه
عن مشخصاته حصل في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق واذا رأينا بعد ذلك عمرا وجردناه ايضا لم يحصل
منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه
من خواتيم منقوشة بنقش واحد فاذا ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم آخر لم يثبت
الشمعة نقش آخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا لكان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه
لا يقال كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها
تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما تكون بين شيئين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا لانا نقول ان الكلية هي مطابقة الصورة
العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متأصلة بخلاف الصور العقلية
فانها كالاظلال المنتصبة للاشخاص تعرفها وكان هذا المعنى معتبرا في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصورة العقلية

للأمور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة الأمور الخارجية لها فإن مثل الصورة الحاصلة من زيد
مثلاً في ذهن واحد من الطائفة الذين تصوروه مطابقة لسائر الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الأشياء
المطابقة لشيء واحد متطابقة فيلزم ان يكون تلك الصورة كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لكثيرين
هي ظل لها ومنتزعة لانبساطها بها فان الصور الادراكية تكون اظلالاً اما للأمور الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن
البين ان الصور الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعاً لبعضها بل كلها اظلال لامر واحد خارجي هو زيد
الى هنا كلامه وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يمكن عروضها للأمور الخارجية لامتناع
اتصاف ذات واحدة بالأمور المتماثلة ولا للصور العقلية لكون كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فيجب
تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هي تعرض للصور العقلية كما نبه اقول فساده ظاهر لان المنطقيين باسرهم
قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فمعروض الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية
التي هي اشخاص فانا اذا ابصرنا زيداً مثلاً وحصل في اذهاننا مفهوم الحيوان مثلاً كان هناك امور ثلاثة زيد وهو شخص
موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضاً لا تتصف بالكلية لانها صورة
جزئية في نفس جزئية كما اعترف به هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو معروض صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته
العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف بالكلية وبالاشتراك بين الكثيرين بمعنى حمله عليها ايجاباً فظهر ان امتناع عروض
الاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا للصور العقلية لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك وانما
كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدهما وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة تعرض للصور العقلية
مع انها صور جزئية في نفس جزئية فيلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كلياً وجزئياً ايضاً فلا يكون مفهوما الكلية
والجزئية متقابلين وذلك مما لم يقل به احد ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بهذا المعنى بعروضها للصور
العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صواباً موجود في الخارج
على معنى ان ما صدق عليه الشخص موجود في الخارج على ما هو التحقيق مذهب من قال بوجود الطبائع في الاعيان وهو
جزء من الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة الماهية الى التشخص نسبة الجنس الى الفصل هذا وقد
استدل على وجود الماهية لا بشرط شيء بانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان مثلاً جزء من هذا الحيوان الموجود في
الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واعترض عليه بانه ان اريد به ان الحيوان جزء له في الخارج فهو ممنوع بل هو اول المسئلة
وان اريد انه جزء في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج الا ترى
ان العمى جزء هذا الاعمى الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وصادق على المجموع الحاصل منه ومما اضيف اليه هذا
الكلام انما يليق بحال الماهية لا بشرط شيء بالاصطلاح الاخر الذي سنذكره والكلية العارضة للماهية تسمى كلياً
منطقياً لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان ينظر الى طبيعة من الطبائع ويقال للمركب من المعروض والعارض
كلي عقلي وهما اي الكلي المنطقي والعقلي ذهنيان نعني من المعقولات الثانية اما الكلي المنطقي فهو ... بان ذلك فيه
واما الكلي العقلي فلتركبه منه هذه نعني الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي اعتبارات ثلاثة ينبغي تحصيلها في كل مفهوم معقول
والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء لها ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة دعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة

ظاهرة فان وجود الانسان والشجر والفرس وامثالها من المركبات ضروري وكذلك تركبها ايضا معلوم بالضرورة واما

وجود الماهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه تامل وقد يستدل عليه بان المركب لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسيط لان

كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدؤها فلو سمي الواحد الكثير لاستغناء مبدئه لا يقال

ان اريد بالواحد ما هو واحد وحده حقيقة فممنوع لان فيها من الواحد ثم لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة

مركبا من احاد كل واحد منها مركب من احاد اخر كذلك وهكذا الى غير النهاية وان اريد به ما هو اعم من الواحد الحقيقي و

الاعتباري فذلك مسلم لكن لا يجديك نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والسند ما مر لانا نقول لا معنى

للكثير في الحقيقة الا المتالف من الاحاد الحقيقية واما الواحد المركب مما لا يتناهى فان دعا ان يعتبر جزءا للكثرة

لكنه في الحقيقة كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الاحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك

من احاد حقيقية والا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك احاد اصلا وهو محال بديهة ووصفا بانه

البساطة والتركيب اعتباريان لا وجود لهما في الخارج متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا يرتفعان الا ان كون الشيء

واحدا وعدم كونه واحدا منها فلان تقابل سلب وايجاب وقد يتصادقان بمعنى يفسر احدهما على وجه يكون به منتصا لعدم

فان البساطة قد يطلق على كون الشيء جزءا من شيء اخر والتركيب على كونه كلا لشيء اخر فيتعاكسان في العموم والخصوص مع

اعتبارهما بما مضى يعني ان البسيط والمركب الاضافيين اذا اعتبر فيهما ما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين

البسيط بالبسيط والمركب بالمركب متعاكسان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي

لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون

جزء شيء ذا اجزاء على عكس النسبة بين المركبين الاضافي والحقيقي فان المركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب

اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وفيه نظر لان البسيط الحقيقي

قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من شيء اصلا فالاولى ان يقال المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان لجزئه

والبسيط الحقيقي يكون اضافيا بالنسبة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فصل اعتبار ذلك بطل قطعا بل النسبة

بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالنقطة للخط وصدق الحقيقي بدون الاضافي

في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزءا لمركب اخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم

يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد وان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك

الجزء وبالعكس وعموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب اضافي بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان

لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما يتحقق الحاجة في المركب الى الجاعل فكذا في البسيط

يتحقق الحاجة الى الجاعل اعلم ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال ثلثة الاول

ما اختاره المصنف وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج الى التاثير علة

هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل

وتاثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك قيل ان الماهيات الممكنة مجعولة بجعل الجاعل دون وجوداتها الثاني

انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة ... لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسان انسانا عند عدم جعل

الجاعل

الجاعل اياه انسانا وسلب الشيء عن نفسه ممتنع والجواب انه مدفوع بمنع ان الامر استحالته فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه
انما المحال هو الايجاب المعدولة محاصله ان عند عدم الجعل يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليها
حكم ايجابي بل يصدق عليها سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لانها ليست في الخارج مع اللا انسانية
حتى يلزم صدق قولنا الانسان لا انسان والحق هو الثاني هذا الا ان القول الثالث ان المركب مجعول بخلاف البسيط
اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان
نسبة بين الشيئين فلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هف والجواب ان الامكان نسبة
بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى يقتضي اثنينية فيها قال صاحب المواقف هذه المسئلة من المباحث التي
تشتت اقوامك باشارة حصة الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب فيه ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني جعلوا عوارض
الماهيات ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي اي من غير وجود كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار وجودها
الخارجي كالسواد للجسم وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي يسمى معقولا ثانيا كالذاتية والعرضية فتوهم بعضهم
ان المتنازع فيه مجعولية على ان المجعولية من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية وارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل
وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا مقوما لها فالحق الماهية المركبة لذاتها
مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو وانما وجدت الماهية
المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركتا في الاحتياج
اللازم للوجود وارادوا اسوة الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئان ان الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها
مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهيات كلها
بسيطها ومركبها مجعولة وقد ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود وهذا ايضا
كلام صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي
او الذهني جار في كثير من لواحقها فلا وجه لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كبير فائدة وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة
الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني والمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية
الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به ذهنيا او عينيا وان فسرت المجعولية
بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي
من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان الماهية لا واحدة
ولا كثيرة والصواب ان معنى قولهم ان الماهيات ليست مجعولة بجعل جاعل انها ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجودها
فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها
حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة الى تلك الاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعله
الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا
متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا
بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها متصفة

[illegible]

في انفسها مجعولة بل المهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان يتنازع فيه ولا مشاحة في نفي المجعولية عن

المهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وفي اثباتها لها بما نسبنا اليها من ان الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مط

واثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان ارادوا ما

لمجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق باطل لان المجعولية بتلك المهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل المهية موجودة

ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان مهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى

بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى جاعل يجعلها في نفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج

الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب مشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وتمام ان المركب مجعول في حد

ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة ويلوح ان قولهم ان الامكان لا يعرض للبسيط

لم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في المهيات الممكنة دون الواجب والممتنع وايضا لو صح

نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لانتفى عنه الوجوب والامتناع ايضا لانهما نسبة كالامكان بل ارادوا انه حاجة

في حد ذاته كما في المركب فيتجه حينئذ دفع الجواب عنه بما ذكر من ان عروض الامكان للبسيط لا يقتضي احتياجه في حد ذاته انتهى كلامه

واقول لا يخفى على المتامل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين اعني نفي المجعولية مط واثباتها مط كلام حق لا شبهة فيه

وقد استوفاه بعينه في مبحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه ذلك التعدد الذي كان قد

عبر ادمحصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم مهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون المهية

قلنا بل وهما اي البسيط والمركب قد يتقومان بانفسهما اي لا يفتقران في تقومهما الى محل يقومان به لان لهما قياما

بانفسهما كما ان لهما قياما حقيقيا بغيرهما وقد يفتقران في تقومهما الى المحل فهما اذا اقسام اربعة بسيط قائم بنفسه

كالواجب تعالى وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد والمركب مركب عما يتقدم

وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج يعني ان اجزاء المهية تتقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فان وجود

البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدران والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن مفتقر الى وجودهما فيه وبحسب العدمين ايضا

فان عدم البيت في الخارج يفتقر الى عدم الجدار او السقف فيه وكذا عدمه في الذهن مفتقر الى عدم احدهما فيه لكن بين التقدمين

اعني تقدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود

يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى شيء ما من الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى وجود

كل من الجدار والسقف وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما ايا ما كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع و

التقدم بحسب العدم تقدم بالعلية فان وجود كل من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما ايا ما

كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان يكون لشيء واحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة

بعدد اجزائه اذ عدم الجدار على ما ذكرتم علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة تامة له وهم قد صرحوا باستحالة

توارد علل تامة على معلول واحد بالشخص قلنا البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة

او ممكنة الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من اعدام الاجزاء

علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعدام الاخر فاذا عدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم في ذلك الزمان ولا

ولا فيه جزء اخر منه كان ذلك لعدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب فاذا عدم جزء آخر منه معه في زمان لم يكن شيء من
تلك العدمين علة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة له لا شرط فعلى هذا يرد ما على انعدام الاجزاء الاخر بعد عدم علة
تامة فقد اعتبر فيها شرط مشاهدة فلا يمكن اجتماعها فظهر ذلك الشاذ اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم
جزء اخر بعده وهذا الاشكال انما يحصل باعدام الاجزاء بل جار في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية
وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه التفصي ما سبقت عليه وهو اي تقدم الاجزاء على
الماهية علة العلم بالاجزاء عن اثبات الحد لان الجزء لما كان متقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد وان يتحقق الجزء اولا
فاستحال ان يتحقق الكل احتياجه الى شيء بعد تحققه لامتناع تحصيل الحاصل وباعتبار الذهن ويعني باعتبار الخارج عن
بعوارض الماهية عن اثبات الحد بان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني ويعني الجزء في الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي
يعني الجزء الذي يحصل الجزء جواهر ثلث واحدة وهي المتقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي معا كما اي ما
مساوية للجزء فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على آخر فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقدم التقدم
في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي
والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي على ما ذكرنا فالعلة
الفاعلة للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة لا تكون مساوية
للجزء لصدقها على العلة الفاعلية ايضا اول الظاهر ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على
الكل في الوجودين جميعا ان كان بينهما مغايرة في الوجودين بيان ذلك ان الجزء لا بد وان يكون مغايرا للكل بحسب العقل
والوجود الذهني فان كان مع ذلك مغايرا له بحسب الوجود الخارجي ايضا وذلك اذا كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب
الوجودين جميعا كما ذكرنا في مثال البيت وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة
فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور له تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط لكنه بحسب الوجود
له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وحينئذ يكون متقدما عليه في الوجود الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب
الوجودين على تقدير المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا يوجد في العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية للشيء ان
كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت علة له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي فان
قيل لنا ان نختار ان مرادهم المعنى الثاني اعني ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي
ولا نرد النقض بالعلة الفاعلية للشيء لانه لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة له في الوجود
الذهني فان الفاعل للوجود الصوري في الاذهان هو المبدأ الفياض ومقدمات الدليل انما هي معدات لفيضانها منه
وقد يحصل لنا معلوما كثيرة ولا يخطر ببالنا المبدأ الفياض ولئن سلمنا ان يعود ويورد النقض بالعلة المعدة اذ يصدق
عليها انه يجب تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة له بحسب الوجود الخارجي وتقدمها بالوجود الذهني ان كانت
علة معدة بحسب الوجود الذهني كتقدم مبادئ الدليل وانما قال اعم اي يحصل الجزء خاصتان احرىان تعرفان على الكل
الاولى ان الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني والخارجي لزم من الاول اعني من تقدمه بحسب الوجود الذهني
استغناؤه عن الوسط في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب

بالبرهان بل بحسب انسانيتها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما وقد يتناول الثاني اعني ما يتقدم بحسب الوجود الخارجي الاستغنا
عن الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد فظهر ان الجزء
خواص ثلث الاولى المتقدم بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من العوارض الثانية الاستغناء
عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور
الماهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم اذا اشترط اخطارهما والاخص
اذا اكتفى بتصور الماهية الثالثة الاستغناء عن الواسطة في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على اللوازم المهية
سواء كان الجزء بينا لها او محتاجا الى وسط كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له
لذاته وبعضها يتناول الى وسائط او غير محتاج كالانقسام بمتساويين للاربعة ثم المركب قد يكون اعتباريا بان
يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من
الآحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فقط
لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد عدم الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك
ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصورة الاجتماعية
في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد ولو اخذت
جزء منها لم يكن تلك الهيئات موجودات خارجية لان ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف المركبات
الحقيقية فان لها صورا اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث بتفاعل مفرداتها امزاج كما في المعجون
بل وصور نوعية جوهرية هي مبدأ الآثار العجيبة كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف
يكون جزء من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة في تركب جوهر من جزئين احدهما جوهر والآخر عرض قائم
بذلك الجوهر الذي هو جزؤه وانما المستحيل ان يركب الجوهر من عرض قائم بذلك الجوهر لانه يكون متاخرا عنه وما يكون
جزء الشيء يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة الموجودات حقيقة واحدة وحدة حقيقية
مختصة باللوازم والآثار ولا بد في هذا المركب من حاجة ما لبعض الاجزاء الى بعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر
لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان فالواهب الحكم الكلي به هو التمسك بالوضوح
لا الاستدلال فانه ربما يخفى التصديق البديهي لخفاء في تصورات اطرافه وتلك الحاجة قد يكون من جانب احد كالمركب
لمركب من البسائط العنصرية وما يقوم بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصورة تحتاج الى تلك الاجزاء
من غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا معنى قوله ولا يمكن شمولها اي شمول الحاجة
للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كما يحتاج الهيولى الى الصورة من جهة البقاء ويحتاج الصورة
الى الهيولى من جهة التشخص وهي اي اجزاء الماهية قد تتميز في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج
عن وجود الآخر فيه وبالضرورة يكون متميزة في الذهن ايضا وهذه الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها
على بعض مواطاة وقد يتميز في الذهن فقط دون الخارج وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد تحير افهام العلماء في كيفية
تركب الماهية من الاجزاء المحمولة واختلفوا على مذاهب بحسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما

هل يكون صور الامور متعددة او لامر واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة
وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج او لا فهذه احتمالات اربعة فلنحقق كل
واحد منها الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجود واحد وهذا هو القول بان
الاجزاء المحمولة تغاير المركب ذهنا لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الامور لزم
حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما مح
الاحتمال الثاني ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان
الاجزاء المحمولة تغاير المركب ذهنا ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على
المركب وكذا حمل بعضها على بعض فان المتغايرين بحسب الوجود الخارجي ان فرض بينهما اتحاد وارتباط امكن ان يمتنع ان تقال
احدهما هو الاخر او يقال المجتمع منهما هو هذا الواحد او ذلك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا اشتغل ما
تمسك به هذا القائل من انها لما التامت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات
وحمل بعضها على بعض ايضا الاحتمال الثالث ان يكون تلك الاجزاء صور الامر واحد لكن كانت ماخوذة من امور متعددة بحسب
الخارج وهذا قول من قال انه لا معنى للمركب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد حصل له معان ينتزعها
معان اخر فيحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه بهو هو وهو يصير باعتبار حصولها شيئا محصلا ذا ماهية محصلة
متمايزا عن سائر الاشياء فالماهية والخواص فالماخوذة من المنوعات هي الذاتيات وبها صارت تلك الماهية تلك الماهية
اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى ان يكون بحيث قد حصل له معان متعددة يتبعها صفات لا توجد بدونها
والماخوذة من التوابع هي العرضيات اذ ليس لها مدخل في تعين الماهية بل انما حصلت لما عرض لها كما حصل للانسان
عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي تستتبع معاني اخر فالابعاد التحيز والنمو
التغذي والحس الانفعال والنطق التعجب والضحك والمجموع فالمنتزع من هذه الصفات فصاعدا جوهرا جسما ناميا
حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصاعدا متحيزا متغذيا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات
وهي العرضيات وزعم هذا القائل انه بهذا التحقيق امتياز الذاتيات عن العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة
ويقرب منه ما قالوا من ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك حكموا بان الاجسام
فصولها ماخوذة من موادها وصورها وان الحيوان ماخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة وهو مردود
بان تلك المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة لمعان اخر ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في
الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه مواطاة ولا يكون المحمولات المنتزعة منها ذاتيات لان المشتق من جزء خارجي
يشتمل على نسبة خارجة عن المركب ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو الخارج لا يكون ذاتيا
لزوال الاول من دخل في الماهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات
المنتزعة منها لا يكون ذاتيا له لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا قال بعض المحققين اقول ويستفاد
منه ان الاجزاء المحمولة لا يكون مفهوماتها المشتقات لان ماخذ الاشتقاق اذا كان خارجا عن هذه المركبات فظاهر
والا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة ماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق اعني المركب فالنسبة خارجة عن المركب

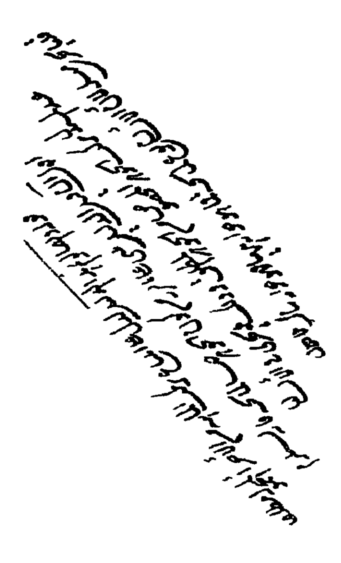
وكذا مفهوم المشتق لاشتماله عليها الاحتمال الرابع ان يكون تلك الاجزاء صورًا لشيء واحد وهو بسيط ذاتًا ووجودًا لكن
ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودًا
وان حمل الاجزاء في الخارج هو بعينه حمل المركب فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا
اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه
هناك واذا اعتبر عروض العموم والخصوص ومقابله يعني الخصوص لاجزاء الماهية وعدم عروضهما لها فقد تتباين وقد تتداخل
يعني ينقسم تلك الاجزاء الى متباينة لا يكون بينها عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه والى متداخلة بينها عموم وخصوص
والمص لم يعتبر المتساوية بناء على امتناع تركب الماهية الحقيقية من امرين متساويين بعد ما سيجيء والا يلزم ادراج
المتساوية في المتباينة وفيه بعد ويمكن ادراجها في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد تتداخل بان يكون بينها تصادق
بالمساواة او العموم مطلقا او من وجه وقد تتباين بان لا يكون بينها تصادق اصلا والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها
اعم من بعض ولا يتناول المتساوية فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا او يقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم تقسم المتصادقة
الى متداخلة ومتساوية وقد توجد الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا مواد وقد توجد محمولة فقد استوفينا الكلام في بيان
هذين الاعتبارين فلا نعيده وانما اورد المص لفظ الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا لان هذين الاعتبارين انما يجريان
في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في صدر تلك المبحث ولعل المص انما اخر ذكر المتداخلة عن المتباينة مع ان الانسب
كان تقديمها عليها اشارة الى ذلك فيعرض لها اي للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية التي يعني بها الاجزاء المحمولة اما
اجناس او فصول بمعنى منع الخلو لان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية وما يخالفها في الحقيقة كان جنسا
والا كان فصلا لاستحالة ان يكون جزءا لجميع الماهيات لكان البسائط فهو مميز الماهية عن بعضها ولا نعني بالفصل سوى ما
يكون ذاتيا مميزا للماهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلا شيئا واحدا اذ لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود
الآخر لم يكن احدهما محمولا على الآخر ولا على الماهية المركبة منهما حملا بالمواطاة والجنس كالمادة وهو معلول والفصل كا
لصورة وهو علة الجنس والفصل اذا نسبا الى المادة والصورة كان الجنس كالمادة في ان الشيء اي المركب حاصل معها بالقوة
والفصل كالصورة في ان الشيء اي المركب حاصل معها بالفعل والفصل علة والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية
اذا حصلت في العقل كان شيئا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكان غير متحصل على تمام
حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليها الفصل تحصلت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك
الاشياء فالفصل علة لحصة الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الابهام والتحصل اعني الانطباق على تمام الماهية
فكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعليته له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية
والفصلية على ما ينبغي ويتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن فقط والا لم يعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا توهم
كونه علة للوجود في الخارج والا لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل له بناء على امتناع تركب
الماهية من امرين متساويين فلو تركبت الماهية من جزئين كان احدهما اعم وهو الجنس والآخر اخص وهو الفصل فما لا جنس له
لا يكون مركبا فلا يكون له فصل وفيه بحث سيجيء بيانه قال الشيخ في الشفاء الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل
على الماهية او لا فان دل على الماهية فاما ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس

وان لم يدل

وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك
الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفا بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا فيه ان من
الفصول المقومة ما لا ينقسم وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي يصلح ان يقال على الكثرة التي كليته
بالقياس اليها ولا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل
في الاشارات بما هو اعم مما في الشفا حيث قال ويرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال بعض المحققين
كلام الشفا مبني على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين والا فلا نم انه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اما
اولا فلجواز ان لا يكون ثمة ذاتي اعم كما اذا تركب من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم [illegible]
فيكون كل من الامرين المتساويين فصلا فلا يصح تعريف الفصل بقوله من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب
الماهية من امرين متساويين فاذا كان الذاتي مساويا لاعم الذاتيات او لم يكن هناك ذاتي اعم كان مميزا لها عن مشاركاتها
في الوجود لا في الجنس فكان فصلا مع صدق تعريفه المذكور في الاشارات حيث عمم ولم يقيد بقوله من جنسه فاذا كان اخص
منه كان مميزا عن مشاركاته في الجنس وقال المصنف في شرحه للاشارات الفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للجسم النامي
مثلا فانه لا يوجد في غيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى
التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم نوعا وذلك النوع انما يتميز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل
ما عداه مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق
عن جميع ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة
بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره
ممن تبعه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات بل اما مساو له او اخص منه والمساوي لم
هو والمساوي له هو ما يصلح للتمييز عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح للتمييز عما يخصه عما يشاركه في الجنس الذي
يعمهما ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين او واحد ولا يكون شيء منهما جنسا بل يكونا
فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وقد ذهب الشيخ عن امثال هذه التحملات الى هذا
كلامه واقول اما توجيهه لكلام الاشارات فقد اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التمييز عن جميع المشاركات والا
لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التمييز عن بعض المشاركات وفصل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق
ولهذا الاعتراض وجه دفع سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم يعني ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية وان الجنس العالي
لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا وان ما لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك
فجوابه ان قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين وبنوا عليه تلك الفروع والشيخ تبعهم في
الشفا والمتأخرون لما رأوا ضعف ادلتهم على ما سنظهره رجعوا عن هذا الاصل والفروع ايضا الا ما سنح لهم عليه دليل
غير مبني على هذا الاصل واما قوله غير مطابق للوجود يعني لقيام الادلة على ان ليس في الوجود مثل تلك الماهية فنقول
كلها مدخولة فان منها انه لو تركبت ماهية حقيقية من امرين متساويين فلا بد ان يحتاج بينهما حاجة وليس احدهما
اولى بالاحتياج من الاخر لانهما ذاتيان متساويان فيحتاج كل منهما الى الاخر ويلزم الدور وقد دفع بانا لا نم وجوب الاحتياج

في الاجزاء المحمولة لانها اجزاء ذهنية لا تمايز بينها في الوجود الخارجي انما يحث ذلك في الاجزاء الخارجية المتمايزة بحسب الوجود الخارجي
ولو سلم فليحتج كل منهما الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما الى الاخر من غير عكس ولا محذور اذ لا يلزم
من التشارك في الصدق الذاتي في الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج في احد الطرفين دون الاخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل ماهية اما
جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة او الثلاثة على اختلاف المذهبين جنسا
لها فلا يكون تركبها من امرين متساويين وان فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية والجوهر مثلا لو تركب من امرين
متساويين كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام
في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه وجوهرا مخصوصا
والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزء لجزء نفسه وانه محال وهكذا نقول في سائر الاجناس العالية كالكم مثلا
فان كل جزء من اجزائه اما كم او لا كم وسوق الكلام الى آخره ورد بانا لا نسلم انحصار الممكنات في المقولات العشر او الاربع
اذ لم يقم عليه برهان بل ولا قالوا به وانما الذي يدعونه انحصار الاجناس العالية في احديهما والفرق ظاهر لجواز انحصار
الاجناس العالية في احديهما مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان النقطة والوحدة
من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نسلم جنسيتها لما تحتها ولا دليل لهم على ذلك سلمناه لكن قولهم جزء الجوهر اما ان يكون
جوهرا او عرضا اما ان يريد بالجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض واما ان يريد بالجزء اما ان يصدق عليه الجوهر او
العرض فان كان المراد الاول فلا نسلم الحصر لجواز ان يكون مفهومه مغايرا لمفهومي الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا ينحصر في
المفهومين وان كان المراد الثاني فلا نسلم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم ان يكون الشيء جزء لجزء نفسه وانما يلزم لو كان ذاتيا
له وهو ممنوع فان الصدق اعم من ان يكون صدق الذاتي او العرضي ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص لانا نقول الكلام على تقدير
كون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق على جزئه كان ايضا جنسا له لا عرضيا لانا نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا
لما تحته انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممنوع اي جنس كان ضرورة ان اجناس الماهيات النوعية صادقة على فصولها
صدق العرض العام على افرادها اولى وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا
كانت متساوية او لا فانا نقول في الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما انسان او لا
انسان ويتم الدليل الى هذا وقد يقام الدليل على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين
فيقال الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها لانه اذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها في ذاتي حتى لا يحتاج الى ان تفصل
عنه بفصل بل هي منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة له في الوجود وهو مردود بان عدم احتياجها في انفصالها
عن غيرها الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها في تقوم حقيقتها الى الجزء المساوي لا لتفصل
عن غيرها بل لتتحقق به حقيقتها والجزء المساوي فصل لانحصار اجزاء الماهية في الجنس والفصل او يقال الفصل تعتبر فيه
امور ثلاثة الاول التميز والثاني التعين وازالة الابهام و... لا الابهام والثالث الفصل اعني الطبيعي على
تمام الماهية فالاسم في السماء ان الفصل له معان اول وثان فان المتقدمين كانوا استعملوه فيما تتميز به شيء
عن شيء لازما او مفارقا ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما تتميز به الشيء في ذاته وهو الذي يقترن بطبيعة الجنس فيحصلها
ويعينها ويقومها نوعا فلو جوزنا تركب جنس من امرين متساويين لما كان شيء منهما فصلا لها اذ لا يحصل شيء من هذه

الامور



الأمور المتساوية في واحد من الأمرين أما التمييز فلأن تلك الماهية لا مشارك لها في ذاتي فلا يتصور فيها تمييز عن المشاركات
في الذاتيات نعم لها مشاركات في أمور عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها متمايزة عنها كما أن جزؤها أيضا متمايز بذاته
عما شاركه في عرضيات وليس كون أحدهما مميزا للآخر عن المشاركات في العرضيات أولى من عكسه وأما التحصيل والتقويم
فلأنهما فرعان على الإبهام بقدر من تحصيلها إلا بتطرق على تمام ماهيتها وذلك مفقود فيما تركب من أمور متساوية ولما فقدت
هذه المعاني الثلاثة بأسرها في تلك الأمور المتساوية لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان إطلاق الفصل
على تلك الأمور بالاشتراك اللفظي ونحن إنما ادعينا أن ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى آخر يوضع له الفصل
تارة أخرى والجواب أن المعتبر في مفهوم الفصل هو التمييز الذاتي دون التعيين والتحصيل فإنهما خارجان عن مفهومه
مقارنان له لكونه منضما إلى أمر مبهم غير محصل وكلام الشيخ في الشفاء قد ذكرنا أنه مبني على امتناع مثل تلك الماهية
ثم ذلك التمييز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الأمور المتساوية فإنه يميز الماهية عما عداها سواء قلنا إن تلك الماهية
بنفسها متمايزة أيضا عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل إذ امتيازها بنفسها غير امتيازها بما هو جزء لها كما
أن امتيازها بأحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الآخر أو قلنا إنها لا امتياز بنفسها أصلا بل امتيازها بأجزائها وإذا
كان كل واحد من الأمور المتساوية مميزا ذاتيا للماهية كان فصلا لها بذلك المعنى حقيقة كيف لا وقد بطل انحصار
الذاتي في الجنس والفصل بل انحصار الكليات في الخمس وهاهنا ما هو أظهر منه وهو أن الماهية إذا تركبت من جزئين محمولين
فلا بد أن تكون مركبة من جنس وفصل أما إذا كان أحد الجزئين أعم من الآخر فظ وأما إذا تساويا فلأن تلك الماهية المركبة
مشاركة لأحدهما في طبيعته لأنه صادق على الماهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشترك بينهما ضرورة أنهما لا يشتركان
في ذاتي آخر ولا خفاء في أنهما مختلفان بالحقيقة للتغاير بين حقيقة الكل والجزء فهو تمام المشترك بين أمرين مختلفين
بالحقيقة فيكون جنسا والماهية المركبة مخالفة لذلك الجزء في طبيعة الجزء الآخر لأنه ذاتي للماهية عرضي له فهو مميز
لها بالقياس إلى ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب لا نسلم أن الجزء الآخر مميز الماهية بالقياس إلى ذلك الجزء كيف
وهو صادق على ذلك الجزء كما هو صادق على الجزء أيضا وإن كان صدقه عرضيا فإن أخذ مع وصف كونه
ذاتيا يختص بالماهية وبدون وصف الذاتية أمر اعتباري فلا يكون المأخوذ معه فصلا للماهية الموجودة وأيضا
مشاركة الماهية المركبة أحد جزئيها في طبيعته لا توجب أن يكون جنسا وإنما يكون كذلك لو كان تحته نوعان وأنه
لا يكون نوعا لنفسه وكل فصل تام أي قريب سماه تاما لأن الفصل البعيد بالنسبة إليه فإن الفصل البعيد إن
ميز الماهية التي هو بالنسبة إليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتها لكن لا يميزها عن تمام مشاركاتها ولا يحصلها نوعا
بخلاف الفصل القريب فإن الناطق مثلا يميز الإنسان عن تمام مشاركاته ويحصله نوعا والحساس لا يميز الإنسان
كذلك ولا يحصله إنما يميزه عن جميع المشاركات ويحصله للحيوان وهو فصل قريب بالنسبة إليه فهو واحد
إذ لو تعدد فالواحد منهما إن يحصل بانفراده الجنس وصار به نوعا وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون
هو فصلا دون الآخر وإن يحصل بهما معا كان فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع ابتنائه على تركب
الماهية من أمرين متساويين يرد عليه أنا نختار أن الجنس يحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا قوله كان فصلا واحدا
لا متعددا قلنا ممنوع إذ لم يؤخذ في مفهوم الفصل القريب أن يحصل الجنس بانفراده لأنه يفسر الفصل القريب بتمام

الجنس

الجزء المميز وله اسماه فصلاً لانا لا نقول في يكون جنساً فلينتقل الحدّ وادلا يتصور التراع من احدٍ في ان تمام الجزء المميز لا يكون
متعدداً لظهور انه لو كان متعدداً لم يكن ما فرض تماماً تماماً وانما يتصور النزاع لو قيل الفصل القريب الجزء المميز للنوع عن
جميع ما عداه على ما هو المشهور واشار بقوله مشكل لان الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل
منهما ليس بفصل له فان حقيقة الفصل اذا حصلت عبر عنها بما قرب مادتها كالناطق لفصل الانسان ولما اشتهر تقدم
كل من الحس والحركة الارادية على الاخر عبر بهما معاً عن فصل الحيوان هذا وقد يعبر عن هذه الدعوى بعبارة اخرى وهي انه
لا يمكن وجود فصلين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون كل واحد منهما مميزاً للماهية عن جميع
مشاركاتها او لا يكون تميز احدهما قاصراً عن تميز الاخر وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة
واحدة لماهية واحدة اي لا يكون احدهما جنساً للاخر واما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ويلزم ان يكون
الاعم عرضاً للنوع الذي يكون الاخص جنساً للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنساً
او مساواة ويلزم ان يكون كل منهما عرضياً لما الاخر ذاتي له والا لم يكن كلاهما او احدهما تمام الذاتي المشترك قالوا لو امكن
وجود جنسين في مرتبة واحدة لم يتحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحققاً بدون الجنس الاخر ولا يكون
الاخر جنساً له والتقدير بخلاف ذلك بل كان كل منهما يتحصل بالفصل وبالجنس الاخر فعلة تحصل كل منهما هو المجموع
الحاصل من الجنس الاخر والفصل فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيكون كل منهما موقوفاً على الاخر فيلزم الدور
واعترض بانهم ان ارادوا بالتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نسلم انه لا يتحصل بالفصل وحده قوله والا لكان
النوع متحققاً بدون الجنس الاخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان ارادوا
بالتحصل تحقق حقيقة النوع فكان اللازم مما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل وذات الجنس الاخر
لا على تحصله فلا دور والحق ان توقف تحقق الماهية المركبة من الجنسين والفصل على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه
ولو صح ما ذكره لم يلتئم ماهية من ثلاثة اجزاء اصلاً اذ باحدها مع الاخر لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث وبما تعكس
او لا يتحصل الحقيقة ايضاً بالثالث مع الثاني بدونها لاول بل نقول الفصل لا يتحصل بدون الجنس والا لتحصل النوع
بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر في تحصله قلنا تقرير الدليل هكذا لا يتحصل كل من الجنسين بالفصل
وحده والا لكان النوع متحققاً بدون الجنس الاخر وذلك لان الجنس اذا تحصل صار هو من حيث انه تحصل بما حصله نوعاً
منه قطعاً وليس لما هو خارج من المحصل الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل فرضاً مدخل في ماهية ذلك النوع
فيكون الجنس الاخر خارجاً عنها فلا يكون جنساً لها والتقدير بخلافه فروج فيلزم ان يتحصل كل من الجنسين بالفصل والجنس
الاخر اذ لا ثالث هناك يشاركهما في تحصله ولما كان كل واحد منهما مبهماً لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصيل الاخر
الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع
هذا الاعتراض لكنه يتجه ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين واما اذا كان احدهما اشد ابهاماً كان يكون
اعم مطلقاً وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الاخر مع الفصل محصلاً له فلا يلزم دور فالاولى ان يقتصر على ان
الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل محصل فيتحصل كل منهما نوعاً على حدة سواء كان
الفصل واحداً او متعدداً فلا يكون تلك الماهية نوعاً واحداً وماهية واحدة هف ايهتي كلامه اقول ان الاعتراض المذكور

بالفعل

ما يحاله لان حاصل هذا التقرير ان كلا من الجنسين له مدخل في تحصيل الجنس الاخر لكن لما كان مبهمًا ما لم يتحصل ولم يزل
ابهامه لم يكن له اثر في تحصيل الاخر وحاصل الاعتراض ان التحصيل اذا اريد به زوال الابهام فلا نسلم ان لكل من الجنسين مدخلا
في تحصيل الاخر بهذا المعنى وان اريد به تحقيق حقيقة النوع به فلا نسلم انه ما لم يتحصل لم يكن له مدخل في تحصيل الاخر فان تقوم
النوع بجنس لا يتوقف على تحصيل الجنس الاخر لا بمعنى تقوم ذلك النوع به ولا بمعنى زوال ابهامه مع انه يرد عليه اعتراض آخر
وهو انه يجوز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام من وجه دون وجه وباجتماعهما يزول ابهام كليهما فيكون تحصيل كل منهما باعتبار
تحصيل الاخر معه لا سابقا عليه ويسمى ذلك دورا معيًا وهو غير محال على ما قيل ان الحيوان والناطق في كل منهما
ابهام يزول بالاخر فان الحيوان مشترك بين الانسان والفرس مثلا والناطق يميزه عن الفرس والناطق مشترك بينه وبين
الملك والحيوان يميزه عن الملك واما تقريره الاولى فيرد عليه منع ظ وهو انا لا نم انه يتحصل به كل منهما نوعا على حدة وانما
يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقومًا لنوع واحد على ما هو المفروض وايضا يمنع قوله لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها
فصل لجواز ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل ونقلنا آنفا فانهما يكونان على هذا التقدير جنسين للانسان لا
فصل له سواهما واذا ثبت امتناع جنسين في مرتبة واحدة ثبت ان اجزاء الماهية لا يكون كلها اجناسا لان الماهية
المركبة لا بد لها من جزئين لا يكون احدهما اخص من الاخر واذا كان كلاهما جنسين لزم وجود الجنسين في مرتبة واحدة وقد سبق
ايضا مقدمتان احديهما ان اجزاء الماهية لا يكون كلها فصولا حيث بين انه ما لا جنس له لا فصل له وثانيهما ان الاجزاء
المحمولة اما اجناس او فصول على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لا بد ان يكون بعض اجزائه اجناسا
وبعضها فصولا فلا تركيب عقلي الا منهما معًا وليعلم ان ما اسلفناه في بيان ان الجزء المحمول اما جنس او فصل انما هو على
تقدير ان يفسر الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء هو في ذاته على ما نقلناه من الاشارات واما اذا اريد به ما يميز
من جنسه على ما نقلناه من الشفاء فلا بد في بيانه من طريق آخر وهنالك طريق مشهور زعموا انه مبني على امتناع وجود جنسين
في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل
سواء كان مختصا بالماهية اولا اما اذا اختص بها فظ لانه يصلح للتمييز عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكها مع الغير في
ذاتي اعم اذ يمتنع تركب الماهية من امرين متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا بد من اشتمال الجزء الاخر يكون
هو الجنس واما اذا لم يختص فلانه لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها اذ التقدير خلافه فيكون بعضا
من تمام المشترك فان اختص بتمام المشترك يكون فصلا له يميزه عما يشاركه في جنسه لما مر من ضرورة اشتراكه مع الغير في
جزء آخر هو جنس له وللماهية ايضا فيميز الماهية ايضا عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايضا وان لم يختص
به فلا بد وان يختص بتمام مشترك ما والا لزم ان يكون وراء كل تمام مشترك نوع له مباين وللماهية ايضا فيكون الجزء
المفروض موجودا فيه ويكون ذاتي آخر للماهية تمام مشترك بين ذلك النوع والماهية وراءه نوع آخر وتمام مشترك
آخر وهكذا فيلزم ان يكون للماهية تمام مشترك غير متناهية ويلزم تركب الماهية من امور غير متناهية وذلك يستلزم
امتناع تعقلها بالكنه والكلام في الماهيات المعقولة بالكنه او التي يمكن تعقلها كذلك واعترض عليه بانه لم لا يجوز
ان يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك الاول بان يكون وراء الماهية نوعان متباينان ومباينان
للماهية تشاركها كل منهما في تمام مشترك بين الماهية وذلك النوع لا يوجد في النوع الاخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام

المشترك موجودا في كل من النوعين واعم من كل واحد من تمامي المشترك فان قلت هذا الاعتراض مما لا مدفع له الا اذا اثبت انه لا يجوز

ان يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة واقول يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بان يقال هذا الجزء

الذي هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين الماهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك بين تلك الانواع الثلثة

او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك ثالث بين الماهية

وبين النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منه وينقل الكلام حتى يلزم ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية

يكون كل منها اعم مطلقا من الاخر لانه اذا انتفى الدليل على تلك القاعدة يلزم التسلسل ولا حاجة الى تخصيص الكلام بالماهيات التي

يمكن تعقلها بالكنه بان يقال لما ثبت امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى

غير النهاية فلزم ترتب امور غير متناهية موجودة معا اذ الكلام في الماهيات الحقيقية واجزائها الا انا نقول هذا انما يتم

ان لو كانت الاجناس متمايزة بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك لما عرفت وطريق آخر لحصره وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان

تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات والا لكان تمام الذاتي المشترك وهو

خلاف المقدر بل يكون اخص منه ولو من وجه بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيميز الماهية عن مشاركها

في ذلك الاعم فيكون فصلا لكونه مميزا للماهية عن مشاركها في الجنس ويرد عليهما انه لا يلزم من كون جزء الماهية اعم منها

ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون عموما بعرض لوجود نوع آخر مباين لها فلم يكن مقولا عليهما في جواب ما هو بحسب الشركة

المحضة فلم يكن جنسا لها وتحقيقهما لما مر آنفا وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي تحقيقهما يعني ان كلا من

الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه

كالحيوان مثلا جنس طبيعي والمركب منهما جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي ومعروضه كالناطق مثلا فصل

طبيعي والمركب منهما فصل عقلي كما ان جنسهما اي جنس الجنس والفصل اعني مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي

طبيعي والمركب منهما كلي عقلي على ما مر وقد يتوهم منه ان مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات

الكليات الخمس فيعرض له الكلية بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي منطقي ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو

مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كليا منطقيا ومركب من المعروض و

العارض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلي من حيث هو في هذا الاعتبار من الطبيعة من الطبائع كالحيوان مثلا و

يتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومي الجنس والفصل وسائر مفهومات الكليات لكن على هذا التفسير

لا يحصل المطابقة بين المثال والممثل ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات قد يكون لماهية واحدة اجناس متعددة

فاعمها يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا وما هو اعم من بعض واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون

في مرتبته يعني فصل الجنس العالي يسمى فصلا عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط

يسمى فصلا متوسطا واما الفصل القريب اي المقسم فلا يكون للماهية الواحدة الا واحدا وسيجيء بيان ذلك عن قريب

فالانقسام الى المفرد والمركب لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال المصنف ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي

لا جنس فوقه ولا تحته ومنه ما هو غير مفرد وبما ذكرنا من معنى العالي والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر في العلو

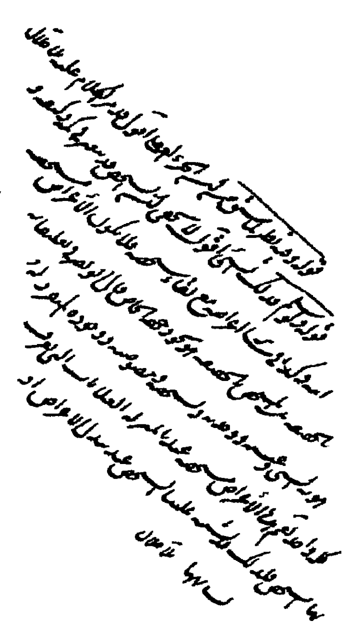
والسفل هو ان يكون بالاضافة الى جزء من جهة الاسفل اذ لو اكتفى بمجرد العموم لما تميز احد الامرين لان المفهومات

الالام

العاشرة كالوجود مثلا اعم منها وليس الاعلى من الفصول المذكورة جزءا للاسفل منها كما للاجناس والاقرب الى الصواب ان يقال يجوز
تركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل ويتركب هذا الفصل من جنس وفصل آخر وهكذا الى ان ينتهي الى فصل لا فصل له
فيكون هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط
واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزءا لفصل آخر مع انه مردود بما قدمنا من جواز ان يكون للفصل الاعلى جنس [illegible]
حققوه في موضعه وستشير اليه وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل بمعنى ان كلا من الجنس والفصل لا بد ان
يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل ومع هو ماهيتهما متقابلان لان الجنس ما يكون
مقولا في جواب ما هو والفصل ما لا يكون مقولا في جواب ما هو لكن مع تقابلهما قد يجتمعان في شيء واحد لكن لا بالاضافة
الى شيء واحد فان الجنس للشيء لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى
الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل
كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل ولا يكون الفصل محصلا له بل نقول لو كان الجنس او شيء من اجزائه
داخلا في الفصل لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الآخر وايضا لزم اعتباره مرتين في الماهية مرتين واشترط قطعا
بل نقول جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع ما تحقيقا للاشتراك وجنسه فان كان
تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك بينهما كان فصلا لجنسها كما
تقرر ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل على ما تبين واذا نسبنا كلا من الجنس والفصل الى ما نسبنا فان [illegible] النوع
كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع او اعم منه بان هذا الكلام عام بينا ولنا الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة
اذ لا بد من كونها مشتركة بين ما اضيفت اليه بالجنسية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا لما هو فصل له
فمخصوص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب له لا بد ان يكون مساويا له لانه لا بد ان يميزه
يميزه عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يميزه عن جميع ما عداه ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه والا
لم يكن ذاتيا له واما الفصول البعيدة فانها تكون اعم مطلقا مما هي فصول بعيدة له ولا يجوز في ذلك لانها تميزه عن بعض
ما عداه وعمومها لا ينافي ذلك اولى ويمكن الجواب بان المعتبر في الفصل التمييز عن جميع المشاركات فالفصل البعيد
للماهية هو في الحقيقة فصل لما هو قريب فصل له من اجناسها لكونه مميزا له عن جميع المشاركات واما انه فصل للماهية
فانما هو باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا الجواب يندفع الاعتراض على ما نقلناه من شرحه للاشارات فيما سبق والتشخص من الامور
الاعتبارية فان الماهية النوعية من حيث هي هي لا يمنع تصورها عن وقوع الشركة بل يمكن للعقل فرض اشتراكها وحملها على كثيرين
والشخص منها يمنع تصوره عن الشركة فاذن لا بد في الشخص من امر زائد على الماهية وهو التشخص وهو امر اعتباري
لا وجود له في الخارج لوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تشخص وينقل الكلام اليه ويتسلسل والجواب
انا لا نسلم انه لو كان موجودا لكان له تشخص وانما يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية [illegible] بها بشيء آخر وهو ممنوع بل هو متميز
عما عداه بذاته لا بامر زائد على ذاته ومشاركته لسائر التشخصات انما هو في مفهوم التشخص وهو عرضي لها [illegible]
يوهن ان كل موجود له ماهية [illegible] العقل وان امتنع تعددها بحسب الخارج ثم فان الواجب تعالى موجود خارجي
ليس له ماهية نوعية يعرضها التشخص بل [illegible] عين ذاته كما هو المشهور [illegible] الثاني انه لو وجد في الخارج لوصف [illegible]

الحصه

لحصة هذا التشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التشخص دار وان كان بتشخص
آخر تسلسل والجواب ان عروضه لا يتوقف على تميز سابق ليلزم ما ذكر وحاصله ان ذلك في ورطة فان الماهية اذا وجدت وجدت
متميزة بما عرض لها من التشخص وذلك كحصص الانواع من الجنس تمايزها بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميز لها
سابق لا يقال وجود المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف
الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما هو بالذات
دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه لا بالزمان وهو ظ ولا بالذات لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون
مقارنه كذلك واحتج المخالف اي القائل بكون التشخص موجودا في الخارج بوجوه الاول ان جزء التشخص الموجود في الخارج
جزء الموجود في الخارج موجود بالضرورة والجواب انه ان اريد بالتشخص معروض التشخص فقط اذ التشخص عارض له لا جزء منه
وان اريد المجموع المركب منهما فلا نم انه موجود فان من يمنع كون التشخص موجودا كيف يسلم انه مع معروضه موجود بل الموجود
عنده هو المعروض وحده ودفعه صاحب المواقف بان المراد بالشخص الذي ادعينا وجوده هو مثل زيد ولا ريب في انه
في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان
مع شيء آخر نسميه التشخص فلذلك الشيء الآخر جزء زيد فيكون موجودا ثم قال ان نسبة الماهية الى التشخص كنسبة الجنس الى
الفصل فكما ان الجنس امر مبهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا
وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة لا يتعين لشيء منها الا
بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية
الانسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى يتركب منهما فردها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك
الا موجود واحد هو الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس
والفصل وفيه نظر لما سبق من ان الجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو
ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحوها لانها يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم
لا يسمونها التشخص بل ما به التشخص الثاني ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من ان الماهية
من حيث هي لا تقتضي الوحدة ولا الكثرة وانما تتكثر بما ينضاف اليها من التشخص وهو موجود والا لم يكن التكثر بحسب الخارج
بل بحسب اعتبار العقل الثالث ان التشخص لو كان عدميا لما كان معينا في نفسه اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن معينا لغيره
ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز شيء عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما ان ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها
ويكثرها هي العوارض المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما سبق لا التشخص ولو سلم فان الموجود الخارجي يجوز تعينه وتميزه
بالامور العدمية وتكثرها بتلك الصفات وامتيازها بها عما ليس متصفا بها كالاعمى الذي يتميز بالعمى عمن ليس باعمى
الرابع ان التشخص لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للاتشخص او للتشخص اذ لا مخرج عن النقيضين وذلك
التشخص اما عدمي او ثبوتي وعلى التقديرين يلزم كونه وجوديا اما على الاول فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثاني
فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ما بل يكون معدوما في الخارج على ما ادعينا
من انه امر اعتباري ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي وجودي كالامتناع واللاامتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص واللاتشخص



مفهوما فلا نسلم انه يجوز ان يكون التشخص عدميا لمفهوم آخر وان اريد ما صدقا عليه فلا نسلم ان كل ما صدق عليه اللاتشخص فهو
عدمي لم لا يكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتشخص صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلا نسلم تماثل التشخصات لم لا يجوز ان يكون تمايزها بنفسها
مشاركتها في عارض هو مفهوم التشخص الخاص ان التشخص لو كان عدميا لكان عدما لما اسمه من وجوده كالاطلاق والكلية
والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه كالكلية والعموم وبالجملة لما لا ينفك عدمه عن عدم
الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد الماهية كعدم الاطلاق لان التقدير انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق
وعدم الاطلاق متحقق في جميع افراد الماهية فكذا التشخص فلا يكون مميزا فلا يكون تشخصا وان لم يكن التشخص عدما
للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي
هو التشخص وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التشخص فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع للنقيضين
واما بان يتحقق التشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه جمع للنقيضين والجواب بما سبق
من انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ولو سلم فنقول ان اريد بالتشخص الذي يحصل به عدم الاطلاق مطلق التشخص
فلا نسلم امتناع اشتراكه بين افراد الماهية كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز افراد الماهية بالتشخصات الخاصة المعروضة
لمطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل لامر
يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التشخص وهو لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك
التشخص ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون متشخصا بتشخص آخر ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو انه لو كان
للماهية تشخص لكان لتشخصها تشخص لان الشيء ما لم يتشخص لم يتشخص به شيء آخر وينقل الكلام الى ذلك التشخص حتى يتسلسل
اوبق لو كان للماهية تشخص لكان له وجود اما في الذهن او في الخارج وكل موجود سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد له من تشخص
فلا بد للتشخص من تشخص وهكذا حتى يتسلسل اوبق لو كان التشخص من الامور الاعتبارية لكان له وجود في العقل فكان له تشخص
لما مر من ان الوجود ذهنيا كان او خارجيا يستلزم التشخص وينقل الكلام الى ذلك التشخص حتى يتسلسل اجاب بقوله فاذا
نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وقد حقق انه سوق
الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا نعيده وقد يجاب بما سبق من ان التشخص متشخص بذاته لا بتشخص زائد
على ذاته حتى يلزم التسلسل واشتراكه مع سائر التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي واعلم ان التشخص قد يكون
بنفس الماهية فلا يتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها قال الحكماء الماهية قد
يكون متشخصة بنفسها بمعنى ان نفسها يمنع عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا يتصور هناك تعدد اصلا وقد لا يكون
متشخصة بنفسها بل تشخصها مغاير لنفسها وح قد يستند تشخصها الى الماهية بنفسها او بلوازمها فتنحصر في شخص
والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الفرد الآخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان
يكون امرا منفصلا عن المتشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء ولا حالا فيه لان الحال في المتشخص لافتقاره
اليه يكون متاخرا عنه ويكون علة للتشخص المتقدم عليه لكونه مقوما له على ما مر من ان نسبته الى التشخص نسبة الفصل
الى النوع يكون متقدما عليه وهو مح فتعين ان يكون محلا له وهو المادة وقد عبر بعضهم عنها في محصل بكل حادث
مسبوق بمادة والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان غير المنفصل لا ينحصر

فيما نكون حالا في التشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محل قيل لو كان تكثر اشخاص الماهية بسبب تكثر موادها لكان

تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد اخر ويلزم التسلسل لو كان نوع كل مادة منحصرا في شخصها فلم يتعدد افرادها

فكيف يتعدد افراد ما يحل فيها واجيب بان تكثر المادة يعلل باعراض تلحقها لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث

يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز

عندهم وقال صاحب المواقف هذا الجواب لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا ان تشخص المادة بما حل فيها لا ان مرجع ما ذكروه هو ان

علة تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص اخر معلل بامور اخرى متقدمة على

التشخص الاخر وهكذا الى ما لا نهاية لزم ان يجوزوا ان نقول فلم لا يجوز تشخص الماهية بسبب صفاتها العارضة لها على سبيل

التعاقب الى ما لا نهاية فلا حاجة في تعدد افراد الماهية النوعية الى المادة اقول ان كلام الحكماء في هذا المقام مبني

على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في المادة على ما سنوضحه من ان كل حادث

مسبوق بمادة فلو تم هذا لتم دليلهم ولا يرد عليه الا الاعتراضات الواردة هناك مثل ان يقال لا نم ان الامر المنفصل

نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء فان فواعل وجود الممكنات ليست الا الها ولا حال تزيها مع ان لكل فاعل

نسبة خاصة الى منفعله ولو سلم فلا نم ان المحل هو المادة لم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة

بحسب تناول الجوارات لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها قالوا لان علة

تشخصها ليست المادة لانها مجردة فهي اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار وقالوا ان النفوس الانسانية

انما تعددت وان لم يكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فيتعدد بحسب تعدد

المادة التي يتعلق بها ولا يحصل التشخص بانضمام كلي على التعلقات فانا لنقسد عن المفهوم بما الكلي في اى مرتبة كان

لا يقتضي ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يفيد التقييد امرا لا يصدق في الخارج الا على شخص واحد

وينحصر في شخص حارجي لكن يكون لا فراد ذهنية واعترض بان افراد الحارة في الخارج ان يرتفع عمومها بتقييد احدهما بالاخر

وتخصيصا بنوع واحد كما في الحاصل المركب فلم لا يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور والمراتب مؤديا الى امتناع فرض

الاشتراك فان قيل على ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي ويقيده الجزئية جزئيا وليس لا يجعل مفهوم كلي ينضم

الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا وهكذا فيلزم عند تعقل شخص ان يتعقل مفهومات غير متناهية قلنا لا نم ان كل

جزئي له مفهوم كلي ينضم الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا بل قد يكون ممتنعا في نفسه عن فرض الاشتراك والتشخص من هذا

القبيل فان التشخص كزيد مثلا ينضم العقل الى ماهيته كلية وتشخص ينضم اليها ويقيدها الجزئية واما التشخص فليس يعقله

العقل الى ماهيته كلية وتشخص آخر فان التشخص يمتنع بماهيته لذاته ولا اشتراك فيما سواه الا في مفهوم ما عرضه والاشتراك

في العرضيات مع الامتياز بالذاتيات لا يحوج الى تشخص آخر هذا ولم يظهر لي بعد فائدة تقييد الكلي بالكلي في التعلق والتمييز

التشخص لان التشخص للشيء انما هو في نفسه والتمييز انما يكون بالقياس الى المشارك ولا نم لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين

بذاته لا بالاخر فلا يلزم من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالاخر كما في الطائر الولود

وقد يوجد في بعض النسخ قوله والتشخص فلا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فبين التشخص المندرج تحت غيره

معتبر يعني ان بين التمييز والتشخص عموما من وجه فان التشخص يتحقق بدون التمييز في المتشخص ان لم يعتبر مشاركته مع غيره

في مفهوم من المفهومات والتميز بدون التشخص في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا فهو لبيان الكلي ما بوجه فيه فصل التميز وتحقيق معان
في التشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات ولا يخفى على المتأمل ان عدم اعتبار مشاركة الشخص مع غيره في مفهوم
من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركاته في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا
يثبت به ان التشخص بلا تميز فالصواب ان يقال التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتشخص يغاير
الوحدة فان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شيء من العوارض ولا بعدمه اعني اذا اعتبر من حيث
هو كلي طبيعي صدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص ولا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص يصدق عليه
انه واحد ولا عكس كليا وهي اي الوحدة تغاير الوجود لصدقه اي صدق الوجود على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة
فان الموصوف بالكثرة اذا لوحظ ايضا فربما يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه بتلك الملاحظة انه واحد نعم اذا
لوحظ واعتبر من حيث جملته صدق عليه انه واحد وايضا لو كانت الوحدة نفس الوجود لكانت الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي
ولزم ان يكون التفريق الواقع في الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم المتشخص بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم
لان التفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص والبراعي كون التفريق اعداما بالكلية قطع الوجود مكابر لمقتضى
عقله لا يخاطب ولا يناظر معه وقد نبه على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم بالكلية وايجاد الجسمين آخرين من كتم العدم
لكان نسبة المياه التي حصلت من الجرة في الكيزان الى الماء الذي كان في الجرة كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم يكن في الجرة
وليس كذلك بالضرورة فان البله والصبيان ممن لم يمارس الكتب والبرهان اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذي كان في الجرة
يقولون حفظناه وجعلناه في الكيزان بخلاف ما اذا صبوا ماء الجرة واخذوا في الكيزان من ماء البركة فانهم لا يقولون
على هذا التقدير ان ماء الجرة محفوظ في الكيزان والحكماء لما ذهبوا الى ان الصورة الجسمية تنعدم بالتفريق اثبتوا الهيولى
لئلا يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد
اذا جزئ زالت وحدته دون هويته الشخصية والا لكان التفريق اعداما وتساوقا وهي اي تساوق الوحدة الوجود فان
كل ما هو واحد باعتبار يكون موجودا باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار ولا يمكن تعريفها اي تعريف
الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونها بديهي التصور وهي اي الوحدة والكثرة عند العقل والخيال يتساويان في كون كل منهما
اعرف بالانقسام يعني ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة فان الوحدة والكثرة
من حيث هما امران كليان والكليات لا يدركها الا العقل وليس من شأن الخيال ادراكها وان اخذ الكثرة من حيث هي حاصلة
في محسوس والوحدة ايضا مأخوذة كذلك لا يدركها العقل بل قوة جسمانية تسمى خيالا او وهما فتخصيص احدهما بالاعرفية
عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجه له واجيب بان المدرك للكليات والجزئيات في الانسان هو العقل
اي النفس الناطقة كما هو المشهور لكنها تدرك الكليات بذاتها اي ترتسم صور الكليات في ذاتها وتدرك الجزئيات
بآلاتها اي ترتسم صورها في آلاتها فالمدرك للجميع ليس الا اياها ثم ان الصور الكلية المرتسمة في ذات النفس منتزعة عن صور
جزئياتها المرتسمة في الآلات فان النفس تدرك اولا الجزئيات متكثرة بارتسام صورها في تلك الآلات ثم تنتزع
منها بحذف المشخصات صورة واحدة كلية ترتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروض للوحدة
وجزئياته المنتزع هو منها المرتسمة في الخيال او في غيره معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون قريبا

واعرف عندها نظرا الى ذاتها وحدها من المرتسم في آلاتها وان المرتسم في آلاتها اقرب بها واعرف عندها نظرا الى ذاتها مأخوذة
مع تلك الآلات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل في نفسه من معروض الكثرة ولذا معروض الكثرة اعرف عند
العقل باعتبار الآلة من معروض الوحدة وكذا حال العارضين اعني الوحدة والكثرة الكليتين لانهما عارضان لمعروضيهما
هناك اي في العقل والآلة فالعقل اذا اخذ وحده كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض للمرتسم في
آلته واذا اعتبر مع آلته كان الامر بالعكس وان كان هذا الادراك للعقل بنفسه اول وفيه نظر لان فيما يرتسم في
النفس صور كلية كثيرة منتزع كل منها من جزئيات كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في الآلة معروضة للكثرة كذلك
تلك الكليات المرتسمة في النفس معروضة للكثرة ايضا وكما ان كل واحد من تلك الكليات المرتسمة في النفس معروض
للوحدة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض
لما ارتسم في النفس والكثرة بالعروض لما ارتسم في الخيال وليست الوحدة امرا عينيا لما سبق من لزوم التسلسل بل هي من ثواني
المعقولات وكذا الكثرة يعني انها ايضا من الامور الاعتبارية بل من المعقولات الثانية لانها ملتئمة من الوحدات
وليس فيها الا الوحدات المجتمعة اولى في كونها من المعقولات الثانية نظرا لانها عبارة عن عوارض الوجود الذهني
على ما سبق وهما عرضيان للموجودات في الخارج ويقابلهما الاضافة العلية والمعلولية فان الوحدة علة مقومة للكثرة
والكثرة معلولة ومتقومة بها والمكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال للكثرة لان الوحدة تفنيها اذا اخذت
مرة بعد اخرى وهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بها والعلية والمعلولية متضايفتان بالذات وكذا المكيالية
والمكيلية فعروضهما اعني الوحدة والكثرة متضايفتان بالعرض لا تقابل جوهري بينهما فلو لم يكن بين الوحدة والكثرة
تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس
كذلك لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فح
نقول ان كانت تلك الاشياء الكثيرة المتعددة باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها
الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان
زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان
موضوع الكثرة هو ذلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة
اول الجواب النقض بانه لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة
وفساده ظ والحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص بل قد يصح جوازا انه قد يكون واحدا بالشخص
كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والمرئية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر اعم كالخيرية
والشرية للشيء كيف ويلزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحمارية والحجرية وغيرها لتعذر زوال احدها
عن الشخص مع مقابله لتسلبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لهما فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين
يجب ان يكون واحدا بالشخص انه يجب ان يكونا بحيث اذا لاحظهما العقل وقاسهما الى موضوع واحد شخصي جوز
بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن يمتنع ثبوتهما معا
لدفعه بعين الآخر فيه لا لامر من خارج والحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكنا للعقل وان كان المفروض محالا

هذا وفرض ثبوت الكثرة للواحد الشخصي محال لكان المفروض وليس هذا الا مثل فرض كون الجزء كلا وهم صرحوا بان فرض محال

ما لو صفنا اقول هذا دليل آخر براسه لا تعلق له بما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة ما ولو باعتبار

والتشخص لانهما يساويان الوجود فكل موجود واحد بالتشخص يمكن للعقل ان يفرضه كثيرا لكن لا من الجهة التي هو بها واحد

حتى يكون الفرض او المفروض محالا ويمكن ايضا ان يفرض زوال تلك الكثرة عنه وليس هناك الفرض محالا ولا المفروض

ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتشخص فح نقول حوالة الكأس للاشياء المتعددة بما فيه باعتبارها

بالكثرة تامة ان اردت بان تلك الاشياء بما فيه متعددة على ما يبقى عند لفظة باعتبارها فصحيح وانها غير باقية بعد

ولم يزل ايضا فان زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده والا لكان جمع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد

اعداما لها بالكلية وايجادا للماء آخر من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه وان اردت انها بما فيه تشخصها فمسلم لكن

ونقول تلك الاشياء بما فيه تشخصها وزالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان الوحدة والكثرة

ليستا من المشخصات فلا يزول بزوال احديهما وطريان الاخرى وجود موضوعهما والا لكان تفريق الماء الواحد في اواني متعددة

اعداما للماء وايجادا للمياه وكذا كان جمع المياه المتعددة في اناء واحد اعداما للمياه وايجادا للماء والضرورة تقضي ببطلانهما

على ان ما مر دال على ان هيولى المياه اذا كانت في اوان فهناك صور جسمية معروضة للكثرة كل واحدة منها امر متصل في حد ذاته

فاذا اجتمعت في اناء واحد زالت تلك الصور باسرها وحصلت صورة واحدة متصلة في حد ذاتها لا مفصل فيها اصلا

كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في المحل قطعا كيف ومحل

الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على ذلك ما اذا كان ماء في اناء

واحد ثم فرق في اواني متعددة فان معروض الكثرة الطارية هو الامور المتصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة

هو ذلك المتصل الذي قد زال اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدم قيام حجة على نفيهما وبه تم المص

على ما سيجيء انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالتشخص لا يكون موضوعا للوحدة والكثرة فلا يقوم برهانا كليا

على ان امرا واحدا بالتشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية بعينها في الحالين

وقد اتصفت احديهما بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة وذلك كاف في اتحادهما محلا فان قيل الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها

ولا كثيرة ضرورة ان المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى بل انما يتصف بهما بالعرض وعلى سبيل

التبع للصورة الحالة فيها على طريقة وصف الشيء بما هو من متعلقه بالمجاورة كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة على سبيل

التبع للسفينة فالموصوف الحقيقي الذي حل فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى قلنا هي شبهة سفسطية منشاؤها الاشتراك

اللفظي فان اتصاف شيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما في مقابلة الاتصاف بالعرض ومعناه ان يكون ذلك

الشيء بعينه موصوفا بهذا الامر لا ان يكون الموصوف الحقيقي شيئا آخر له تعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء بما هو صفة

لمتعلقه كما ان السفينة في حد ذاتها موصوفة بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى

ذات الموصوف كالزوجية للاربعة في حد ذاتها زوج فقوله الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اراد به المعنى الاول فذلك

ثم قوله المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه بالاخرى فلا نسلم فان السفينة قد يكون موصوفة في حد ذاتها بالحركة

وقد يكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون وان اراد المعنى الثاني فمسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقي للوحدة

والكثرة هو الهيولى فان ذات الجسم لا يقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون ومع ذلك يكون موصوفا بهما حقيقة

لكل منهما وثانيهما ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعرضهما سوى الوحدة

واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها وتعريف الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم تعريف برسمها لا بحدها نعم المقصود

كون الكثرة انما هو تصور وحداتها فالوحدة مقومة للكثرة ومقوم الشيء يجامعه وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن

اجتماعهما وبما قررنا اندفع ما قيل من انه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة ثم اما بحسب الخارج فلانهما اعتباران

عقليان واما بحسب الذهن فلانا نتعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا

ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا

معنى التئام الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما

ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اخذا مع الموضوع كالفرس واللافرس وكالبصير والاعمى

وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين اقول ان المعنى بامتناع الاجتماع

للمتقابلين ان لا يتصف شيء واحد بهما اتصافا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة

من الفن الثاني من منطق الشفا لا ان لا يكونا موجودين معا والاجتماع الذي للشيء مع مقومه ان يكونا موجودين معا

لا ان يتصف شيء واحد بهما اتصافا ثم اقول والحق ان الوحدة والكثرة متقابلتان بالذات تقابل التضاد اما انهما

متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للآخر او مكيالا له جزمنا بان الشيء

الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا ايضا واما انه بالتضاد فلانه ليس بالتضايف لان المتضايفين يجب

ان يكونا متكافئين لا يتقدم لاحدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا والوحدة لكونها مقومة للكثرة يجب تقدمها

وجودا وتعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون تعقل الكثرة واما المتقابلان الآخران اعني تقابل الايجاب والسلب

وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين فيهما يكون عدما للمقابل الآخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا تكون

هي عدما للكثرة لامتناع تقوم الشيء بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع تقومها بالشيء لعدمه وما يقال من ان الضد

لا يقوم الضد فمجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما يقومه وقد عرفت فساده مع ان

الواقع خلافه الا ترى ان البلقة ضد لكل من السواد والبياض مع انهما يقومانها ثم معروضيهما اي معروض الوحدة والكثرة

قد يكون واحدا فلذا اي لمعروض الوحدة والكثرة جهتان بالضرورة لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا

وكثيرا معا كافراد الانسان مثلا فانها كثيرة من حيث ذواتها وواحدة من حيث انها انسان فجهة الوحدة ان لم تقوم

جهة الكثرة اي لم يكن ذاتية لها بمعنى ما ليس بخارج عنها ولم تعرض لها اي لم يكن خارجة محمولة عليها فذلك بان يكون

خارجة غير محمولة عليها كما في وحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان التدبير وهو

جهة الوحدة بين النسبتين ليس مقوما ولا عارضا لهما لانه غير محمول عليهما اذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتاهما

فالوحدة عرضية لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف

النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة

من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف متعلقه وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما في وحدة القطن

والع

والسلخ من حيث السواد فان القطن والثلج كثيران بما واحد من حيث انهما ابيض فالابيض جهة الوحدة وهو عارض لهذين القطن والثلج اللذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك من حيث انهما انسان فان الانسان هو جهة الوحدة بينهما
عارض لهما بالمعنى المذكور اعنى الخارج المحمول كانت جهة الكثرة موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد هو جهة وحدة
تلك المحمولات او بالعكس اي معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله
محمولات وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريق اللف والنشر من غير ترتيب فيكون حاصل الكلام
ان جهة الكثرة في هذا القسم اعنى فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى الواحد بالعرض يكون في بعض الصور موضوعات
لجهة وحدتها وفي بعض الصور موضوعات لجهة وحدتها وفي بعض الصور يكون محمولات لجهة وحدتها وهم يسمون الاول واحدا
بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع وانما تعين بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان العارض بالمعنى المذكور مع
معروضه يكونان متصادقين لجواز ان يكون كل منهما موضوعا للاخر والاخر محمولا له لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن
والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب الضاحك في المثال الثاني هذا توجيه الكلام موافقا لما
بينهم من تقسيم الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول وقيل معناه ان كانت هناك محمولات عارضة
لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعا معروضة لمحمول واحد الاول كالكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع
لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني كالقطن
والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما
والتمثيل على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان وفي المثال الثاني الابيض فان الانسان
لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز اقول العكس انه لو كان الامر على ما يقول هذا القائل لم يكن
المصنف قال كانت هناك سود او بيض او كانت هناك محمولات او موضوعات في غير ذلك مما لا اتحاد فيه مما يكون جهة الوحدة فيه عارضة
ولم نعين منهما هذان العارضان بالكون هناك ولم يعتد في الكون هناك حتى قال المصنف كانت هناك موضوعا
او محمولات ملفوظة او وما توهم من ان الانسان لا يقال انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشيء لان
العارض يطلق في الاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على الشيء وخارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك
فلا تجوز في اطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى المراد ههنا وايضا فان القوم عدوا الاتحاد بالموضوع قسما والاتحاد
بالمحمول قسما آخر وهذا الوجه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول وان فرضنا ان كانت
جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة الانسان والفرس من
حيث انهما حيوان او نوعية ان كانت نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان او فصلية ان كانت فصلا لها
كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد يقال ان معروضهما الكل معروض الكثرة لا يقضيان لا يكون معروضا
للوحدة لان كل كثير هو واحد من جهة ما على ما سبق فالمقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة فموضوع
مجرد عدم الانقسام لا غير اي ما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام واراد بالموضوع الذات يعني ان الذات الذي مفهومه
مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية اي وحدة هي شخص من اشخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات
كثير من حيث الافراد فهو غير داخل في المقسم فقيل الواحد بالشخص انه لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية اما ان لا يكون

قوله لم يكن المصنف قال كانت هناك سود وبيض او قال هناك موضوعات او محمولات
والمحمول عارض بالموضوع ... منه

قوله وايضا فان القوم ... [illegible]
منه

التي هي من اعتبارات العقل من الضابط بحكم به اي بتلك النوع من العدد العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل

انضمامها بحسبه اي بحسب تلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما

واحد آخر يحكم العقل بالثلاثة عليها وهكذا والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها فانه يقال وحدة واحدة وعشرة

واحدة فان كل ما له وجود ذهنا او خارجا فله وحدة ما ولولا الاعتبار لما تسلسل فان الوحدة تساوق الوجود ولا

تتسلسل الوحدات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت في امثالها من الامور الاعتبارية وقد تعرض لها شركة فان

وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فتخصص اي تتميز كل منهما عن الاخرى بالمشهوري اي بما اضيفت هي

اليه فان وحدة زيد تمتاز بزيد عن وحدة عمرو وكذلك وحدة عمرو تمتاز بعمرو عن وحدة زيد وسمي ان معروض الاضافة

يسمى مضافا مشهوريا لان الوحدة نفسها ليست اضافة حتى يكون معروضها مضافا مشهوريا عارضا لها الاضافة يعرض

لها اضافة الى معروضها لانا نقول تلك الاضافة كما تعرض للوحدة تعرض لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار يسمى

موضوعها مضافا مشهوريا وذكروا في شرح هذا المحل من المتن ما يقضي منه العجب وكذا المقابل يعني ان الكثرة ايضا

يعرض لها شركة وتميز من مشاركتها بمعروضها وتضاف الوحدة الى معروضها باعتبارين والى مقابلها بثالث

اي الوحدة يعرض لها اضافات ثلاث اثنتان بالقياس الى معروضها واحدة منهما باعتبار انها وحدة له وثانيتهما

باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة او لان الاضافتين الاولى

والثانية بالحقيقة اضافة واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة وان عروض هذه الاضافات لا اختصاص له بالوحدة

والكثرة بل كل صفة مع موصوفها كذلك الحال وكذا المقابل اي الكثرة ايضا تعرض لها هذه الاضافات الثلاث

فانها كثرة لمعروضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة ويعرض له اي لمقابل الوحدة ما يستحيل عروضه لها اي للوحدة

وارادتهما ههنا معروضيهما من التقابل المتنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى

القول والعقد والملكة والعدم وهو الاول مأخوذا باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين وهما وجوديان

ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية وتقابل التضايف قال الحكماء الاثنان ان كانا متشاركين في تمام

الماهية فهما متماثلان والا فمتخالفان والمتخالفان اما متقابلان او غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان

اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد الاجتماع

في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار

جهتين ودخل بقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في الوجود كبياض الرومي وسواد الحبشي واما القيد

بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان

الوصفان في ذات واحدة وان كان ذلك في وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز في الاجتماع ثم المتقابلان اما ان يكون

احدهما عدميا للآخر او لا والاول ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة فان اعتبر قبوله له

بحسب شخصه في وقت اتصافه بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوريان كالكوسجية فانها عدم اللحية عمن من شأنه

في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بان لا يتقيد بذلك الوقت

كعدم اللحية عن الطفل او بعينه قبوله له بحسب نوعه كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم

محمد

الحركة الارادية للحيوان فان حصة النبات اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان
وان لم يعتبر فيه نسبتهما الى قابل فسلب وايجاب فظهر مما ذكرناه ان المتقابلين بتقابل العدم والملكة انما يمتازان عن
المتقابلين بتقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاولى ماخوذا باعتبار خصوصيتهما
والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهو المتضايفان والا فهما الضدان المشهوريان وقد يشترط في الضدين
ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما امران متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ
ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد ويسميان المتعاندين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا
ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد
وهذا معنى قوله ويعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية والمشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا
وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان اولا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما
وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب اعترض عليه
اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه
والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو عدم البصر
عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب سلب البصر فهو البصر نفسه ولا اعتبار بحرف السلب في التقابل بحاله وان اريد
سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب اقول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدميين مضافا
الى الاخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين الذين اضيف اليهما العدمان واسطة
كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل
كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة
قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول
كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدميين فيه وذلك لان عدم الحول قد يشترط ان يكون عما من شانه ان يكون
احول وعلى كل من التقادير السابقة لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلان
قوله ان اريد باللاعمى سلب سلب البصر فهو البصر نفسه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل السلب وتعقل
سلب سلب البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في
اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا فلان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب السلب وسلب القابلية وهذا المفهوم
الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه سواء كان باعتبار مفهوم العمى بسلب علم البصر او بغيره او مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل
بحكم العقل بالتقابل بينهما وهما عدميان واما انتفاؤه لكذا او لكذا فاخص من مطلق انتفائه والاحكام الخاصة بما
لخاص لا يلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب ان اريد به
ان تقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فقد اه مم ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه
ان ثبت تقابلا بين العدميين وان اريد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم
لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا واما ثانيا فان عدم

اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلاً في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدم فيهما
عدماً للوجودي وكحسب ان المتقابلين مفتقران الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم مما لهما في المحل
فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة
اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدم والملكة في التضايف اذا كان احدهما مضافاً الى الاخر كالعمى واللاعمى في السلب والايجاب
واذا لم يكن احدهما مضافاً الى الاخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي
اذا لم يكن العدمي عدماً للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان في المتضادين وعلى هذا لا يصح قول المص وهما
ليسا بمتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل وارادوا به المحل المستغني عن
الحال ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقاً بدل الموضوع على ما ذكرنا ولذلك
اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات على ما ذكره بعضهم هو امتناع
الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد يسمى تبايناً فلا يدخل نحو
الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي الناطق واللاناطق فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل
فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان
ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفا ليس لكلي الانسان تقابل الكلي الموجب
مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة تضاداً اذ كان
المتقابلان بها لا يجتمعان صادقين ولكن قد يجتمعان كاذبين كالاضداد في اعيان الامور فانها كما انها مع انه لا يتصور اعتبار
ورود القضايا على محل قلنا نعتبر موضوع القضية مورداً ومحلاً لثبوت المحمول له وعدم الثبوت فالمراد من الحلول ههنا
ما يعم حلول الاعراض في محالها والصور في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفا
ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا
زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال وقال ايضاً من التقابل
تقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب
لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره اقول ومما نقلناه يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم
الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلباً لذلك الصدق وح اما ان يكون بالنسبة الى الصدق خبرية فهما
في المعنى قضيتان بالفعل او بالقوة ولا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجاباً او لا وقوعها سلباً فترجعان
بالقوة الى قضيتين وان اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة الصدق على شيء فيكون مفهوم اللافرس هو
مفهوم كلمة لا مقيداً بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة ههنا اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الا على نسبة لا بانا اذا
اعتبرنا مفهوماً واحداً ولم نعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يمكن ان ندرك وقوع او لا وقوع
يتعلق بذلك المفهوم كما يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس المأخوذان على هذا الوجه متباعدان في
انفسهما غاية التباعد ومتنافيان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان
المعتبر في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت معنى

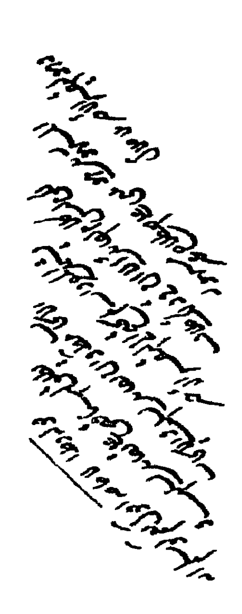
الكلام

ننقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض المأخوذين على الوجه الاخير فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة
لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب اذا اريد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فلا يتصور ورودهما الا على
نسبة وعليه مبنى قول المصنف وهو راجع الى القول والعقد يعني ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان على النسبة
التي هي عقلية ايضا فاذا اخذا بالفعل كان كل واحد منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل منهما قولا
ولا شيء من مفهومي البياض واللابياض اذا لم يعتبر معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين عن [illegible]
الايجاب والسلب ظاهر انه ليس من الاقسام الباقية فيوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبما نقلنا عن الشيخ من
معنى الايجاب والسلب المراد ههنا يضمحل ذلك الاشكال بالكلية فان قلت على ما ذكرت من معنى الايجاب والسلب
يلزم ان يكون تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع السالبة الكلية كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان
تقابل الايجاب والسلب لان الحكم في الاول بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للانسان فلم عده
الشيخ من تقابل التضاد قلت يجب ان يكون في تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدما ورفعا للمقابل الآخر
على ما علم من التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا فان السلب الكلي هو رفع الايجاب
الجزئي ولا يكون رفعا للايجاب الكلي فالسلب الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان لا بان احدهما عدما للآخر ويمكن
تعقل احدهما مع قطع النظر عن الآخر فهما متضادان على ما يخرج من التقسيم الذي ذكرناه اولى ويظهر بهذا ما قيل من ان اطلاق
الضد على الكلية لاجل المشابهة مع الضد من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليتين
تقابل التضاد حقيقة لانه قسم من تقابل السلب والايجاب الذي هو اعم من التناقض ولعل هذا هو ما وقع في عبارة
الشيخ على ما نقلناه آنفا من قوله فليست هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا في الشيء لكن
قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيانها ومفصول السبب ان تضاد الكليتين تضاد بين الامور العقلية لانها بين النسبة الحكمية
التي هي امور عقلية فيشمل التضاد بين الامور العينية كالسواد والبياض ولما كان ههنا مظنة ان يتوهم ان التضايف
جنس للتقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور والتماس وغيرهما فكيف يكون قسما منه مندرجا
تحته اجاب بقوله وقد يندرج تحته اي تحت التقابل الجنس اي التضايف ما عنينا عارض يعني ان مفهوم التضايف
قد عرض لمفهوم التقابل فمفهوم التضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من
التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم جنس
الجنسية اخص وبالحقيقة يكون المعروض اعم والعارض اخص فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض
كان اخص ايضا وقد يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف فاخص منه واما من حيث الصدق
والحمل فانه اعم منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت آخر وعدم اندراجه فيه من حيث الصدق
على افراده كالحيوان فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق على
ما لا يصدق عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك
المفهوم تحت الآخر وكذا الحال بين مفهومي التقابل والتضايف فان مفهوم التقابل من حيث صدقه على افراده اعم من
التضايف ومن حيث هو هو مندرج تحت التضايف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الآخر اعم

المندرج فيه عرضا للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا له كما في بحثنا فلا بد من المستحيل ان لا يصدق
ذاتي الشيء على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلنا اذا كان التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو عارض لاقسامه
لم يلزم صدق التضايف الا على عارض تلك الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض ولما صدقه
على تلك الاقسام في انفسها فكلا وبذلك يتم مقصودنا هكذا قيل اقول وفيه نظر لان مقصود السائل ان التضايف
لكونه ذاتيا للتقابل يصدق على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على اقسام انفسها صدق التضايف
ايضا بالضرورة عليها انفسها ولا اثر في ذلك لكون التقابل عارضا لاقسام عايته ان الشان ان يكون صدقهما
على الاقسام صدقا عرضيا وقد يوجه في شرح هذا المقام اراد بالجنس مفهوم التقابل والضمير في قوله ويندرج تحته راجع
الى التضايف يعني ان مفهوم التقابل جنس للاقسام الاربعة ومع ذلك مندرج تحت احد اقسامه اي التضايف وفي ذلك
باعتبار عارض فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم التقابل وقد عرض له مفهوم التضايف فمفهوم التقابل من حيث
هو هو اعم من مفهوم التضايف وجنس له ومن حيث انه معروض لحصة من التضايف اخص منه لكن يشكل حمل قوله ومقوليته
عليها بالتشكيك اي مقولية التقابل على اقسام الاربعة بالتشكيك بناء على ما اشتهر من ان المشكك لا يكون ذاتيا
لما تحته فاما ان يقال ان ذلك لم يثبت خصوصا في الماهيات الاعتبارية او يقال اطلق الجنس على الاعم الخارجي واستدل
على ان التقابل ليس جنسا لاقسام بان تعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقله وهذا ظاهر في التضايف كما ان التوقف
ظاهر في التضاد واما في الباقيين فتردد فان الامام انا قد نعقل هيئة المتضايفين وان لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما
وذلك نعرف عدم تقوم المتضايفين بالتقابل وظاهر ان هذا انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا للذوات المتقابلة
كالسواد والبياض مثلا ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل هو ذاتي لاقسام التي هي عوارض تلك الذوات واشدها
فيه السلب يعني ان تقابل السلب والايجاب اشد في مفهوم التقابل مما سواه من اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه
الاول ان منافي الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافاة
رفع الشيء معه انما هي لذاتيهما ولذلك اذا لاحظهما العقل مع قطع النظر عما عداهما نفصلا وجملا لا حكم بالمنافاة
بلا توقف وان منافاة مستلزم رفعه انما هي لاشتماله على رفعه اذ لولا اشتماله عليه لم ينافه قطعا فالمستلزم لرفع الشيء
انما ينافيه على سبيل التبع لا بالذات ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما آخر مغايرا لرفع المفهوم
الاول فما لم يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون المفهوم الآخر ظاهر الاستلزام لرفع المفهوم
الاول فبمجرد ملاحظته يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يتنبه لهذا الشعور الاجمالي فيغلط ويظن ان الحكم بالمنافاة لذاتي
المفهومين ولذلك قيل فيهما انا اذا اعتقدنا ان هذا شر وقطعنا النظر عن جميع المعاني الخارجة عن مفهوم مع ذلك
لذاته من عقد انه خير وبطهر مما ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب وان المنافاة فيما عداهما
بالتبع لما فانهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى الثاني ان سلب الخير مثلا الايتان انه شر لصدقهما على
ذات واحدة ولا ينافيه سلب الشر اذ قد يصدقان على ذات واحدة بل لا ينافيه الا ايجاب الخير واذا انحصر منافي
سلب الخير في ايجابه وكانت المنافاة متحققة من الجانبين انحصر ايضا منافي ايجاب الخير في سلبه ولما انحصر منافي ايجابه
في سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا

لا تنافي سلب الحجر الا ايجابه ان يصدق قولنا الانسان ايجاب الحجر لا انسانه وكون المنافاة محققة من الجانبين لا يقتضي
الا ان ايجاب الحجر ينافيه سلبه واما التضاد فينافيه في السلب فكلا ولا نريد ان ايجاب البشر ينافي ايجاب الحجر ولئن سلم
التضاد ينافي ايجاب الحجر في سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ التضاد بل ليس هناك منافاة اخرى
والاقوى لا بد له من شيء هو اقوى منه السابق ان الحجر مثلا اعتقاد ان عقد انه حجر وعقد انه ليس بشر والاول ذاتي للحجر
والثاني عرضي له لانه خارج عن حقيقة الحجر وعقد انه ليس بحجر رافع لعقد انه حجر وعقد انه شجر رافع لعقد انه ليس بشر
والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة من الرافع للامر العرضي ورد ذلك بان الامر العرضي اذا كان لازما كان رافعه رافعا
للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا للمعروض لا يقال ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بواسطة لا
في التاثير الى غيره لانا نقول ان النار القوية تحصل بالواسطة تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة المباشرة فلم لا يكون الحال
هنالك كذلك وفي بعض النسخ واشدها فيه الثالث بدل قوله واشدها فيه السلب وحقق ان التضاد مشروط بغاية
الخلاف وهو غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية الخلاف فيها لنسبة الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب
الآخر مع ان ذلك لا اشتراط انما هو في التضاد الحقيقي والثالث انما هو التضاد المشهوري على ما سبق وقيل لان اجتماع الضد
يشتمل على اجتماع السلب والايجاب مع زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف فامره ما مر وان اراد اعم من ذلك فالعدم
والملكة والتضايف ايضا كذلك وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان قولنا القوة والضعف
في اقسامه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي ويقال
للاول التناقض يعني تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا انما يسمى بالتناقض وما وقع
في كتب المنطق من ان التناقض هو اختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما وكذب الاخرى فاعترض عليه
بعض المحققين بان التناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات فاختصاص الاختلاف في الحد بالقضيتين يخرجه
عن الجمع ثم اعتذر بان المراد هو التناقض بين القضايا لان الكلام في احكامها وانما خصصوا بحثهم بالتناقض بين القضايا
وان وجب ان يكون مباحثهم عامة منطبقة على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى اغراضهم
ومقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو في التناقض بين القضايا
عنا فان الخلف الموقوف على معرفته عمدة في اثبات المطالب في العلوم الحقيقية بل وفي اثبات احكامهم من العكوس واثبات
الاقيسة لاجرم خصوا نظرهم بالتناقض بين القضايا وبنوا في تعريفهم اياه على ذلك وكذلك تعريفهم المتناقضين
بالمفهومين المتمانعين لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا مبني على ما ذكرنا اولا وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل من ان مفهوم الانسان
مثلا اذا اعتبر معه صدقه على شيء وضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في
زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرف في مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان
المتمانعان لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا وكذا فساد ما قيل بعد ذلك
نعم ان فسر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما وادعى ان التنافي اما في الصدق والانتفاء كما في القضايا واما
في المفهوم فانه اذا قيس احدهما الى الاخر كان في نفسه شيئا بعيدا عنه جميع ما سواه كان الانسان واللاانسان المأخوذ
على الوجه المذكور متناقضين وبهذا المعنى قيل نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء لا باعتبار

انهم يسمون تقابل السلب والايجاب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا بالتناقض وظاهر انه لا حاجة في تسميته
معنى بلفظ الى تفسير ذلك اللفظ بمعنى آخر يساويه في ذلك المعنى ويتحقق التناقض في القضايا بشرائط ثمان يعني ان تحقق
التناقض في المفردات لا يتوقف على شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا له من غير اشتراط في ذلك
بشرط يتوقف هو عليه بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول
ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز
صدق القضيتين او كذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما في زيد قائم وعمرو ليس بقائم او زيد كاتب وليس بحار او زيد
صاحك نهارا وليس بضاحك ليلا او زيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار او الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض
وليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد اب لعمرو وليس ابا لبكر او الزنجي اسود بعضه وليس باسود كله او الخمر مسكر بالقوة وليس
مسكرا بالفعل ويصدقان او يكذبان معا وهذا اي لاشتراط بتلك الشرائط الثمان انما هو في القضايا الشخصية اما
القضايا المحصورة فبشرائط تسع وفي بعض النسخ فبشرط تاسع اي يشترط فيها شرط تاسع وهو الاختلاف فيهما اي في
الحصر بان يكون احديهما كلية والاخرى جزئية فان القضية الكلية ضد القضية الكلية على ما مر بحثه فيجوز مع تحقق
الشرائط الثمان كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان
كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات بشرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا
بحسب لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا بل يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق
التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع المذكورة اذ يصدق بعض
الانسان بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان
بالضرورة بكاتب ولو كان الاختلاف بالجهة ولم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض فان الممكنة والمطلقة
مع تحقق الشرائط التسع المذكورة لا يتناقضان في المادة المذكورة مع ان الممكنة والضرورية في المادة المذكورة
لا يتناقضان بعد تحقق الشرائط التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف فيهما بحسب الجهة بالحيثية المذكورة وكذا المطلقة
مع الدائمة في المادة المذكورة لا يتناقضان لذلك والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى
القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك القضية رفع
تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا
وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد منه في احد النقيضين ولان رفع
الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا
وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة على اي نحو كان لا يكفي فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاحد
نقيض القضية ان يبقى عين ما اثبت فيها وذلك بان يراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلب معناه فاي حاجة في ذلك
النقيض الى الاشتراط بالشرائط المذكورة والى التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض قلت الامر على
ما ذكرت فان القضيتين المتناقضتين يجب ان يكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا تغاير الا بان في احديهما سلبا
وفي الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظن في القضيتين انهما متناقضتان ويغلط مثلا قولنا الخمر



الشيء يسكن مع قولنا الجسم ليس بساكن يظن انهما متناقضان ويغفل عن عدم الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل واشتراط الوحدات

الثمان ليحصل لذلك التحميل اعني اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب لئلا يغفل عن وجه من الوجوه

التي يمكن ان يقع بها التغاير بين القضيتين وبهذا ظهر ان رد الوحدات الثمان الى الثلث اعني وحدة الموضوع والمحمول

والزمان او الى اثنتين اعني الوحدتين الاوليين او الى الواحدة اعني وحدة النسبة كما فعل بعضهم رد لهذا التفصيل الى

الاجمال وتفويت لمقصودهم واما اشتراط الاختلاف في الحصر فلما عرفت ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي ورفع الايجاب

الجزئي سلب كلي وعلمت ايضا انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان

لا تفاوت بينهما الا بالسلب والايجاب والحاصل ان الاشتراط بالشرائط المذكورة انما هو لرفع اللبس وللصون عن الخطأ

في اخذ النقيضين واما التفصيل الذي يورده المتأخرون في تعيين نقيض نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا

عند نقائضها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في المناقضات قضايا محصلة مضبوطة ويحصل استعمالها

في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية هذا وان قوله وفي الموجهات بشرط امر اخر لم يرد ان المطلقات الشخصية

او المحصورة تناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينها اذا كانت شخصية الشرائط الثمان واذا كانت محصورة

الشرائط التسع كما يوهمه ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات بل اراد ان هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون

القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينها موقوف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكأنه قال

لتناقض القضايا شرائط يمكن ان يتحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط في

تناقض الشخصيات تكون تسعا وفي المحصورات عشرا ويطرد ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية

على حدة ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات واذا اخذ العدم بالملكة ثم جعل محمولا في القضايا سميت

القضية معدولة ولكنه زعم بعضهم ان المعدولة لا بد وان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد

اعمى او جاهل او ساكن او ساكت او بلفظ معدول بان يركب كلمة السلب مع لفظ محصل وعلى هذا يعتبر في القضية

المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة

ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا

لذلك الشيء الذي اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما حقق ذلك في موضعه وهي تقابل الوجودية

صدقا لا كذبا اي الموجبة المعدولة لا تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ يمتنع ان يصدقا لكانت الكاتب واللاكاتب

مثلا على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما يصدقان عند وجود

الموضوع فجاز كذبهما لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا فيصدق معا لا انهما بالضرورة وهما السالبتان مثال

الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد

الضدين بعينه كالثلج المستلزم للبياض او لا بعينه كالجسم المستلزم للحركة او السكون او لا يستلزم شيئا منهما عند

الخلو منهما بان لا يتصف بالضدين ولا بامر متوسط بينهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من

الالوان او عند الخلو عن الضدين لكن عند الاتصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط باسم وجودي كالمز المتوسط بين

الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما تقول لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة

بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا سلب الطرفين هنا بل اثبات حالة متوسطة بين الثقل
والخفة ولا يعقل للواحد ضدان لان الاضداد وان تكثرت لا تتصور غاية الخلاف الا بين اثنين منها وهو متفق على الاختصاص
ومشروط في الانواع باتحاد الجنس فلا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما
التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما
القريب ولا مستند لهم في ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم بان الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين
لانواع كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس اجابوا بان الفضيلة والرذيلة ليستا
ضدين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة وكذا الخير والشر فان الشر عدم الخيرية وثانيا بان تلك الامور
ليست اجناسا لما تحتها فانا قد نعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير او الشر او الفضيلة او الرذيلة مع الذهول عن كونها
خيرات او شرورا او فضائل او رذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منها
تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحدا جواب سؤال مقدر تقريره ان يقال ان كل واحد من الضدين يشتمل على جنس
وفصل والجنس لا يقع به تضاد لامر واحد فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول والفصول لا تحتاج الى اندراجها تحت جنس واحد
فلا يجب دخول الضدين تحت واحد وتقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل واحد في الخارج فالموجود العيني بعينه هو
جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر في الاعيان بل كون كل منهما موجودا مغايرا بالوجود للآخر
انما هو باعتبار العقل والتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان
التضاد انما هو في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام اقول فيه
نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كمفهومي الحسنة والسيئة فانهما متضادان مع انهما من
ثواني المعقولات بل من الامور العدمية اعني ما يكون العدم جزءا لمفهومها كما مر من مثال عدم القيام بالنفس و
عدم القيام بالغير ولو سلم ان التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا نسلم ان وجود النوع في
الاعيان انما هو بمعنى ان في الاعيان امرا يطابقه ويحاذيه على ما تقرر من معنى وجود الطبائع في الاعيان وكل من الجنس
والفصل ايضا بهذا المعنى موجود في الاعيان واعلم ان هذه الاحكام انما هو للتضاد الحقيقي لا المشهوري ولم يتعرض هنا
من اقسام التقابل للتضايف ولبيان احواله لان بحث الاضافة يجيء مفصلا في مباحث الاعراض **الفصل الثالث**
في العلة والمعلول كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له هذا
التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما وحدها او ماخوذة مع غيرها ولا يصدق على غيرها من العلل اذ لا يصدر
عن شيء منها فانها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية
وغائية فالصواب ان العلة ما يحتاج الامر في وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء للمحتاج او امر خارج عنه والاول اما ان يكون
به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السقف قد تحصل في الحس مع ان السقف ليس حاصلا بالفعل
لانا نقول الصورة للسقف المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السقف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الحس عين
تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها هكذا قيل واقول فيه نظر لانه لما تحقق هاهنا فرد من نوع صورة السقف وجب ان يتحقق
فرد من نوع السقف ولما لم يتحقق فرد السقف بالفعل علمنا ان صورة السقف لم تتحقق هاهنا فالصواب في الجواب ان لا نم

بصورة

ان صورة السقف تحصل في الخشب واما ان يكون الشيء به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية
ما يختص بالاجسام من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر بالفعل او بالقوة
وهاتان العلتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فخصتا باسم علة الماهية
تمييزا لهما عن الباقيتين المشاركتين اياهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا اما ما منه الشيء كالنجار للسرير
وهو الفاعل والمؤثر واما ما لاجله الشيء كالجلوس على السرير له وهو العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل
والغاية تخصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والمادة والصورة لا توجدان الا للمركب والغاية لا تكون
الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب
غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية انما تكون علة بحسب وجودها
الذهني واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لمعلولها لترتبها عليه وتأخرها عنه في الوجود فلها اعني الغاية
علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجوديها الذهني والخارجي وقد يسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء
بمعنى انه لا شيء مما له امر يحتاج اليه الا ويعتبر ان يكون جزءا من هذه الامور الستة علة تامة وانما فسر الجميع بما فسر لان
العلة التامة قد تكون هي الفاعل وحده كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تأثيره ولا تصور
مانع لانه لا بد من اعتبار امكان المعلول مع العلة فالتركيب لازم لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان
فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان مأخوذ في جانب المعلول فاذا اخذنا شيئا ممكنا ثم
طلبنا له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى هكذا قيل واقول فيه نظر لان كلا من الجزء
الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة
للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا لما كان الامكان من شرائط التأثير ولا يوجد مؤثر بلا اشتراط امر في تأثيره
واعترض بان المعلول اذا كان مركبا فمجموع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل
بل الامر بالعكس واطلاق لفظة العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يؤول ذلك باصطلاح آخر ولقد يتمسك على كونها علة
بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه بل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون
العلة التامة للشيء معدومة بضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لانه امتنع تأثير المعدوم في الموجود ضرورة
وايضا يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف ما يترتب عليه
وليس مؤثرا فيه وبديهة العقل وان لم يجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن يجوز ان يتوقف عليه تأثير المؤثر
في الوجود فلا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط في تأثيره باقتران امور عدمية معه فلا يلزم
تأثير المعدوم في الموجود ولا انسداد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى مؤثر موجود وان كان مقرونا
بشرائط عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الثابت المانع للدخول فانه كاشف
عن وجود فضاء لقوام يمكن الدخول فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود فضاء فيه يمكن
تحرك السقف فيها الا ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فعبر عنه بذلك فتسول الاوهام ان ذلك
الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان مدخلية الشيء في وجود آخر اما ان يكون

بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان
يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه معا كالمعد لانه من عدمه الطارئ على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم
واعترض على حصر العلل في الاربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصباغ والآلة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين
للنشار والوقت كالصيف للذي يصبغ الاديم والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال
الرطوبة للاحراق وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لتوقف تحقق الشيء عليها وخارج عن المعلول
مع انه ليس بما سماه لنا ولا ما لاجله الشيء واجيب بانها بالحقيقة من تتمة العلل المادية لان القابل انما يكون قابلا بالفعل
معها وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع
الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة ورد بانا سلمنا ان المراد
بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكر مما يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه
جزء للمعلول ولا انه ما به ولا ما لاجله ولا نعني بعدم الحصر في الاقسام الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه
شيء من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى
ما ذكر انما هو ثانيا وبواسطة احتياجهما اليها فيكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة والغ... هو علة الشيء
بلا واسطة اقول لكن بقي شيء وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة
في مؤثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل والى ما يكون مؤثرا في مؤثرية
المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من حسن القسمة وجعل هذه المذكورات شروطا ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة
ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه والثاني اما ما منه الوجود او ما لاجله او لا هذا ولا ذاك وح اما
ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزء
عقليا وهو الجنس والفصل وجزء خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود
الخارجي فحيث يذكر لفظ العلة مطلقا يراد به الفاعلية وقد يذكر الهيولى بما وصفها او باسماء اخرى كما يقال للعلة المادية
جزء وركن ويقال للمادية مادة وطينة ويقال للغائية غاية وغرض وللفاعل مبدأ التاثير وعند وجوده بجميع جهات
التاثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره ويسمى علة مستقلة وتامة
ايضا يجب وجود المعلول والا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان آخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر
لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا وان لم يكن لامر لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح
لان المرجح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين فهذا الترجيح مما يتوهم انه لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار
وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل انما هو الترجح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته او تعلقها لكونه من شرائط التاثير
موجود في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الآخر ترجيحا
بلا مرجح وانه باطل بديهة وانما قال كما ذكره ولا يجب مقارنته العدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا
لعدم المعلول لما عرفت من جواز استناد القديم الى المؤثر اقول واشتهر ان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة
المستقلة يجوز ان يقارن عدم المعلول لكونه للتخلف الناشئ من انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يأتي وجود المعلول

عند وجود

عند وجود العلة لزم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول ويكون مستغنيا عنه لانا نقول اذا وجد الفاعل مع جميع ما يتوقف عليه تأثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجود فاعله او بعده بزمان فان كان الاول ثبت ما ادعيناه وان
كان الثاني فلا نسلم ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض اجزائه اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة
ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه فلم يترجح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن ووجوده بعد وجود
فاعله يترجح بلا مرجح لا يقال وجوده مقارنا لوجود فاعله ايضا ترجح بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نختار ان وجوده
بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تأثيره من غير مرجح بل يجب مقارنتهما وعكس هذا يعني ان يكون وجوده
مقارنا محالا او يجب تأخره عنه غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتأخره عنه بزمان
قلنا من جملة ما يتوقف عليه تأثير القديم في الحادث شرط حادث مقارن للاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا و
الحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل المستجمع لجميع
الشرائط فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن
للايجاد او متأخر عنه فيكون متأخرا عن وجود العلة قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة المستجمعة لجميع ما يتوقف
عليه الايجاد بعد ممنوع ولا يجوز بقاء المعلول بعده اي بعد الفاعل يعني اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول
وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وسائر العلل الناقصة غير المعد من المادة والصورة والشرط وعدم المانع والى هذا
اشار بقوله وان جاز في المعد اما المادة والصورة فلا شبهة في ان المعلول لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء جزئه
بديهة واما الفاعل والشرط وعدم المانع فلا يبقى ايضا المعلول بعدها الا بالامكان يتحقق في جميع الازمنة وجب ان
يتحقق معلوله الذي هو الحاجة الى المؤثر في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر
وما يتوقف عليه تأثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال الشيء منها في وقت فقد زال ما احتاج اليه وجود المعلول
في ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا فيه لامتناع تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما المعد
فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدمه الطارئ على وجوده فعدمه الطارئ يتحقق به تمام العلة فلا يكون زوال المعد
مفضيا الى زوال المعلول بل مفضيا الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعد حال وجود المعلول وعبارة
المصنف يدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا منافاة بينه وبين الوجوب فانما اختار ذكر
الجواز رعاية لمقابلة اللاجواز اقول هكذا قيل وفيه نظر لان هذا الكلام انما يصح ان لو قال يجوز انعدام المعد حال
وجود المعلول وليس كذلك بل انما استفيد هذا الجواز من بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز في
المعد وان وجب في المعد يعني وان وجب بقاء المعلول بعد المعد لاستفيد ذلك المعنى بعينه نعم لو قيل يجب وجود
المعلول بعد المعد لان العلة انما تتم بانعدامه فكان حق العبارة ان يقول وان وجب في المعد دون وان جاز كما يجوز
ما ذكره وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المعلول بخلاف المعد
القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول لان المعد ملزوم لا
وجود المعلول على تفاوت مراتب الاستعدادات وشيء من مراتبها لا يجوز ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو
القوة المنافية للفعل وكذا ملزومها ايضا لا يجوز ان يجامعه واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في جميع اوقات

الى علة ما الا الى العلة الموجدة له اولا حتى يعدم بانعدامها ومن الجائز ان يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان على البدل

فاذا اوجد الشيء احديهما ثم انعدمت توجد الاخرى في آن انعدام الاولى فوجد المعلول فيه ولا يلزم انعدامه بانعدام

علته المبقية، لان هذا البرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا لا على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط

عدم المعلول الحالي ان يقوم مقامه شيء آخر واجيب بانه لا استحالة في ان يكون لواحد بالشخص علتان مستقلتان على

سبيل البدل ممتنعتا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي

واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المع ثم تنعدم هذه العلة وتوجد الاخرى فهو مستحيل لان المع الشخصي ان

انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بايجاد

الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان تكون علة مفيدة للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل

ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة والمفروض خلافه وبعض

ان المستقلتين المذكورتين يجب ان تكونا بحيث اذا وجد احديهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان توجد

بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من الفاعلين من تأثير

دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان يتوقف تأثيره على احدهما لا بعينه قلت اذا توقف تأثيره على احدهما لا

بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تأثيره على احدهما بخصوصه دار بزواله وبكون

باقي المشروط بخصوصه الاخر باثر آخر وبتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التأثير فانه اذا كان المانع

مركبا من امرين فلا شيء بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التأثير متوقفا على خصوصية

احد العدمين زال بزوال ذلك العدم ويكون التأثير المتوقف على خصوصية العدم الاخر باثر آخر انتهى كلامه

اقول فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل في آن انعدام العلة الاولى وجد

علة ثانية واستمر وجود المعلول بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له قلنا ان اراد باصل الوجود

الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار ان العلة الثانية لا تفيده واستقلالها لا يقتضي ذلك وان اراد

باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق او غيره نختار انها تفيد وجود المعلول ولكن في الزمان

الذي هو زمان وجود العلة الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا ممنوع فان وجود المع في زمان وجود العلة الثانية

الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق الذي هو اثر العلة الاولى لا يقال فعلى هذا يكون فائدة العلة

الثانية وجود المع في الزمان الثاني بل استمرار وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية تفيد بقاء وجود

المع الحاصل بالعلة الاولى فلم يكن مستقلة لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان

الثاني او الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زماني وجودي العلتين

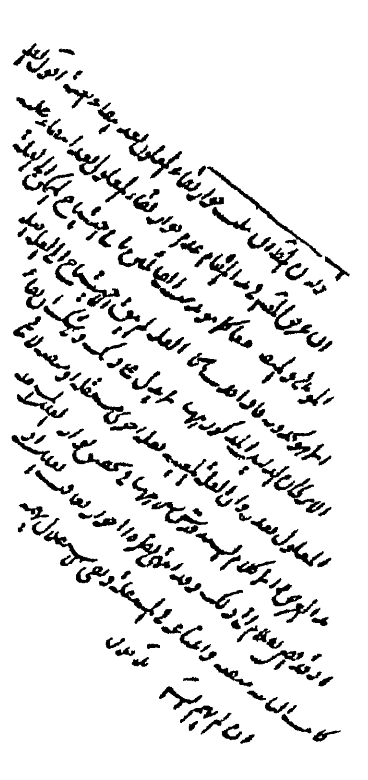
زمان آخر لزم استمرار وجود المع وصار باقيا وذلك لا ينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون لمعلول

واحد علتان تفيد احديهما اصل الوجود وفي آن انعدامها توجد علة اخرى تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى

قوله يلزم ان لا تكون العلة الاخرى مستقلة قلنا لا نسلم كونها مستقلة اذ المطلوب اثبات جواز بقاء المعلول بعد

انعدام علته باي وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبني على امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت

ثم



لكنه لو قال بدل قوله ان انعدم المعلول بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم ان انعدم بانعدام
الاولى بحث ما ذهبناه سقط عنه هذا الاعتراض واما ثانيا فلان قوله اذ لو توقف ما يترتب على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص
شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف ما يترتب على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون الثاني المشروط بخصوصه
الآخر ما ثبت آخر لو تم لدل على استحالة ان يكون لواحد بالشخص علتان مستقلتان مطلقا وقد سبق انه لا استحالة في ان
يكون لواحد بالشخص علتان مستقلتان على سبيل البدل بمعنى الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت
هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فانا نقول وجود المعلول اما ان يتوقف على احديهما لا بعينها فلا يكون خصوص
شيء منهما علة فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول لا بوجودها فلا يكون
الاخرى علة هف والحل منع المقدمة القائلة اذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وما يظن من ان البناء
يبقى بعد البناء فالمعلول يبقى بعد علته فقد عرفت انه مبني على الجهل بما هو علة حقيقة وكذلك ما يقال لا شك ان الاب
لا مدخل في وجود الابن هو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلة او شرط للسخونة
الماء المتسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فبطل ما ادعيتموه من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب انما هو
مخصوصة وحركة معينة علة فاعلة او شرط لها من العلل الناقصة لحركة المني وحركة المني علة معدة لحصوله في الرحم ثم
حصوله فيه زمانا مع امور تجدد هنالك علة لاستعداده لقبول الصورة الانسانية فيفيض عليه تلك الصورة من
المبدأ الفياض فصيرورته انسانا وبقاؤه انسانا لعلة اخرى غير الاب فلذلك جاز بقاؤه بعده وكذلك النار المحاورة
للماء تعد مادته لقبول السخونة فيفيض السخونة عليها من المبدأ ومع وحدة جهة المعلول الفاعل اذا كان واحدا في
ذاته ولم يكن له صفة ولم يكن فعله مشروطا بامر لم يجوز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا لاكثر المتكلمين
وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوازه في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه واما النزاع بينهم
في ان المبدأ الاول موجب او مختار والحق ان الفاعل اذا تعدد ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان خارجا
عما نحن بصدده اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه
تعدد بوجه كان داخلا فيه ومساويا فيه ايضا احتج الحكماء بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كان
مصدرية هذا غير مصدرية ذاك فان كان كل واحد منها نفس الواحد الحقيقي كان لامر واحد حقيقتان مختلفتان
وان دخل فيه واحد منهما لزم تركبه فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما وكان الآخر عينا لزم
التسلسل في الخارج لان المصدرية الخارجية لا يمكن ان تستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو وحده مصدرا لواحد
المعدود حالا فيكون الواحد الحقيقي مصدرا للثالث المصدرية وينتقل الكلام الى مصدرية المصدرية حتى يتسلسل
واجيب تارة بالنقض وتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم مفسدة فانا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي شيء لكانت مصدريته
لذلك الشيء امرا مغايرا له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه فيلزم تركبه او خارج عنه معلول له فاذا انقل
وينتقل الكلام الى مصدريتها حتى يتسلسل او نقول كان الصادر هناك شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر
عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيء واحد وهو خلاف ما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة
وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري فيستغني عن المصدر بل لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول

ما عداها يصدر عنها معلولها المعين لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضا وها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا فرضنا مثلا ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها وبحسب ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدرية فتكون موجودة قطعا ومتقدمة على المعلول جزما فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى ويكون العلة بحيث يجب عنها المعلول مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية ايضا يتجه عليها الاشكال بانها اضافية لكن لم يقصدوا بها مفهومها الاضافي بل ارادوا امرا مخصوصا له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص لا يكون له مع ذلك غيره وتصحيح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق التجوز بما لا ينكر فانه مع المنع وهو ظاهر في النقض فان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته بالمعنى المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق ح مصدريتان متغايرتان لا يمكن ان يكون كلتاهما عين ذات المصدر لما مر آنفا ولا ان يكون واحدة منهما داخلة فيلزم كون احديهما لا اقل خارجة معلولا له ويتم الكلام الخ واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة مشاركة في جهة واحدة او غير مشاركة فيها الا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر معين فلا نم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة قطعا قلنا ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نم ان الخصوصية المذكورة يجب ان تكون في الحقيقة فاعلا حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدمي له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي اخر له خصوصية مع معلول اخر ولا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع الملحوظ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له مدخل في الصدور فسلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا لان اثبات المط ليس متوقفا على وجود الخصوصية بل يكفيه تقدمها على المعلول اذ يلزم ح تكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار لانا نقول لو اوجب تعدد الامور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شيء واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثره لكنه باطل لان جميع ما سواه مسلوب عنه بالضرورة وما يتوهم من ان سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق في العقل الا بعد تعقل مسلوب ومسلوب عنه متقدما عليه ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده فح لا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة مدفوع بان الواحد الحقيقي كالواجب تعالى متصف بحسب نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم يكن هي متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب وانما المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف الثاني لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال به عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول فانا لما راينا ان الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر انه كلما تعدد المع تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المع وهو المط والجواب ان الاستدلال على تغاير طبعي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا بالنار رايناها مرة ولا نزد معها كما كان مع الماء ورايناها ماء ولا حرّ معه كما كان مع النار علمنا تخلف اثر كل منهما عن الاخر انهما متغايران فلو راينا آثارا متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال

بما علم

بها على تعدد المؤثر بل هذا هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب مثلا كان مصدرا لا
وما ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا صدور لا ا وهو صدور ب
وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلب قال الامام العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه
عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان ثم يعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات
اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو
الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فتكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون
احدهما علة الاخر والاخر معلولا له بوسط او بغير وسط وهذا باطل ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول
الاول مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا لذاته فيحصل عنه بحسب كل
جهة من تلك الجهات امر اخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا تصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان
جواب هذا ظاهرا لانها ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو
كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فالباري الواجب يصلح ان يجعل مبدأ للممكنات
باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه
ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا تثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور
واعترض بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير كالامر والادور واقول ان سلب شيء عن شيء
لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما والمص في شرح
الاشارات قد بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه اخر حيث قال اذا فرضنا
مبدأ اول ولنكن ا وصدر عنه شيء واحد ولنكن ب فهو في اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب
شيء ولنكن ج وعن ب وحده شيء ولنكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر
عن ب بالنظر الى شيء اخر صار في ثالثة المراتب اربعة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده
ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن و
بتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر فيكون هذه كلها في ثالثة
المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد صار
في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى
ما لا نهاية له وهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد بحسب كل امر وعلى هذا الوجه يكون
الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا
فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض المورد على الوجه الاول وهذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا ينعكس يعني
ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين مستقلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول
انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونهما علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه لو
توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة انه لا يفتقر في التأثير الى شيء اخر

وان توقف على احديهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف
الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك ويكون المحتاج
الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه واورد الامام ان المعلول
النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظ وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له
الاحتياج اليها واجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مط بل يجوز ان يحتاج
لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة فالحاجة المطلقة
من جانب المع الى علة ما وتعين العلة من جانب العلة واعترض صاحب المقاصد بان ما ذكر من احتياج المع الى علة ما بحيث
يكون التعين من جانب العلة انما يفيد عدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز
ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه ليلزم المح بل الى مفهوم احدهما لا
بعينها الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شان المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشئا
من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المع الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين
ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحد منهما بل يكون
محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم
احدهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول وايضا فلما ان يختار في الدليل الثاني شقا ثالثا وهو ان يتوقف المع
على احد العلتين لا بعينها فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة في الدليل الثاني فلا يتم هو ايضا اقول ان المعلول الشخصي
اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان بعين كل واحدة منهما احتاج المعلول الى بعينها على ما تقدم من ان تعين العلة من جا
ملزوم احتياجه الى كل واحدة منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا وهذا اذا لم يجتمعا بل تواردتا على سبيل البدل او على التعا
لا يلزم محذور اذ المتعين بالعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هي الموجودة ح دون التي انعدمت او وجدت بعدها او وجدت
ثم انعدمت هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا استغناء عنها ايضا لانهما انما يكونان للموجود
الخارجي فان استغناء شيء عن العلة معناه ان يوجد بدونها واحتياجه اليها ان لا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا لا
يتصف بشيء منهما والطبايع لا وجود لها في الخارج انما الموجود منه اشخاصها وقول المص ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة
ليس معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها التي هي واحدة بالنوع يكون لها علل
متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والسببية اي العلية والمعلولية من ثواني المعقولات اقول لا شك في
انهما من الامور الاعتبارية والا لزم التسلسل واما انهما من المعقولات الثانية ففيه بحث يعرف بالتامل وبينهما مضايفة
المتضائفين وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين بمعنى انه قد يكون شيء علة لامر ومعلولا لامر آخر كالعلل المتوسطة
ولا يتعاكسان اي العلة والمعلول فيهما اي في العلية والمعلولية اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها بوسط او بغيره ولا
المع علة لعلتها كذلك وهذا ان المعنيان متلازمان وهذا هو الذي يقال له الدور ولم يذكر دليلا على بطلانه كما ذكر على
بطلان التسلسل فكانه يدعي بداهته كما ذهب اليه الامام الرازي واستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان علة لعلته
لكان متقدما على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان

بل بالذات في تقول معنى التقدم بالذات ان كان بمعنى العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم علية
الشيء لعلته وهو عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مغايرا له في اللفظ وان كان معنى التقدم امرا وراء المذكور فلا بد
من تصوره اولا ثم تقريره ما قامت الدليل عليه ثانيا فانا نمنع وراء المنع في المغايرة اذ لا نتصور هنالك للتقدم معنى سوى
العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة قال الامام فالاولى ان يقال كل واحد منهما
على تقدير الدور مفتقر الى الآخر المفتقر الى ذلك الواحد فيلزم افتقار كل واحد الى نفسه واعترض بان الافتقار نسبة
لا تتصور الا بين الشيئين ثم قال والاقوى ان يقال نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة يستلزم معلولها
معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما يعني الوجوب والامكان
متنافيان وانما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري اقول فيه بحث لا يجوز ان
يكون لكل من الشيئين جهتان تنسب بهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان والجواب بان المراد اطلاق الجهة لا يكون
مما يصدق اطلاق المراد كلاما في بطلان الدور ولا دور الا مع اتحاد الجهة ليس بشيء لان الدور هو ان يكون الشيء مفتقرا
ومفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة وبعد تحقق الدور يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه لا من جهة واحدة ولا يقدح في
ذلك ان يتوقف على كونه مفتقرا صفة لذلك الشيء وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى لها مغايرة للاولى كما يجوز صدق
فان مفهوم احد النسبتين هو كونه مفتقرا ومفهوم الاخرى هو كونه مفتقرا اليه واعترض عليه القاضي الارموي بانه ان
اراد بالافتقار في الدليل المذكور عدم امتناع الانفكاك فمطلق يتحقق بغاية الانفكاك بهذا المعنى من الجانبين لجواز
ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تحقق هذا
المعنى بين العلة والمعلول الامتناع كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد بالافتقار امتناع الانفكاك مع تعين التأخر
اي تأخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء في التأخر ما جاء من الشبهة في التقدم بعينه اذ نقول لم لا يجوز تأخر المعلول بمعنى
المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الآخر بمنزلة قولك كل واحد منهما معلول للآخر وهذا
هو عين المتنازع فيه وان اردت معنى آخر فلا بد من تصوره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المرددين والمرجح
اول الجواب عن تلك الشبهة ان بين العلة والمعلول ترتيبا يجب يصح ان يقال كانت العلة فكان المعلول من غير عكس وان احدا
لا يشك في انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد وبالضرورة هنالك معنى
يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه وهذا المعنى يقال بالنسبة الى العلة كونها علة ومتقدما ومحتاجا اليه
ومفتقرا اليه وموقوفا عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومتأخرا ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا فحاصل الاول
انه لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم تقدم الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى
نفسه وذلك باطل ضرورة فان قيل اللزوم ممنوع وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون
محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه وان لم توجد البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته
القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون شيئان معيّة كل منهما علة لوجود الآخر او معية احدهما علة لوجود الآخر ووجود الآخر
علة لوجود الاول قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لان العلة القريبة لا توجد بدون العلة البعيدة لان العلة
البعيدة علة قريبة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود المعلول مع عدم علته القريبة وبطلانه ظاهر ولان

كون حقيقة الشيء علة لما هو علة لوجوده معا سر ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة لا بد وان تكون
موجودة قبل وجود معلولها الذي هو بحرف اعني الفاء لا بد ترتب الشيء على ما يتوقف عليه ولا يتأتى معروضا لها في
سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها اي من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون علة واحدة وذلك لكونه
ممكنا فلا يمكن لا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة محصلة لا موجدة وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المع
لكن الواجب لعدم منع انتفاء اي ممتنع الحصول ايضا لكونه ممكنا بدون علة واحدة لما تقدم فلو لم يحصل الموجود في الممكن
لم يوجد شيء منها فيجب وجود علة واحدة لذاتها هي طرف للسلسلة اول من يوجد في سلسلة الممكنات الى غير
النهاية يقول كل منها يجب بعدم ويوجد بغيره ولا ينتهي الى ما هو واجب بذاته دعوى انه لا بد من وجود علة واحدة
لذاتها مصادرة وللتطبيق بين جملة قد فصلت منها آحاد متناهية وجملة اخرى لم تفصل منها هذا هو برهان التطبيق
وعليه التعويل في كل ما يدعى فيه عدم تناهيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان
احديهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبلها بعدد متناه فنطبق بين
الجملة التي قد فصل منها آحاد متناهية والجملة الاخرى التي لم يفصل منها تلك الآحاد اي نطبق الجزء الاول من احديهما
على الجزء الاول من الاخرى وكذا نطبق الجزء الثاني على الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي
الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي
الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بمقدار متناه فيلزم تناهيهما ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بمتناه متناه
واعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا يلزم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي
فقد يكون لعدم التناهي واجيب بانه يلزم من المجموع اي من لا تناهي العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه منها حتى يحصل
جملة اخرى من توهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا اولا يلزم من ذلك استحالة شيء من
اجزائه فان مجموع قيام زيد وعمرو محال وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث
التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها تجري فيها هذه المقدمات عند القائلين بالتطبيق مع ان الحكم جار فيها واجيب عن الاول
بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع و
عن الثاني بانه اذا كان المجموع محالا لا بد ان يكون شيء من اجزائه او اجتماعها محالا ونحن نعلم انه ما سوى عدم التناهي ليس
محالا وعن النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هو متناه وعن النقض
بالنفوس اعني الامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية والتي توجد معا لكن لا ترتب فيها كالنفوس الناطقة بان
المتكلمين مجمعون على استحالة لا تناهيهما واجراء برهان التطبيق فيهما وسيصرح المصنف بذلك في مبحث حدوث العالم
واما الحكماء المشترطون في استحالة ما لا يتناهى اجتماعها في الوجود والترتيب بينها فهم يقولون بانه اذا كانت الآحاد
موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتيب فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني
بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق بلا اشتباه واذا لم تكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد
الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليس مجموعهما بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها
مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع آحاد احدى الجملتين بازاء آحاد الاخرى الا اذا كانت موجودة

معاً اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معاً ولم يكن بينها ترتيب بوجه ما اذ لا يلزم من
كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احديهما
بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبر بازائه واحداً من الاخرى لكن العقل لا يقتدر
على استحضار ما لا يتناهى لا مفصلاً لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع
التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه بانك تتوهم التطبيق بين جملتين ممتدتين على الاستواء وبين اعداد
الحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف احد الجملتين على طرف الاخر كان ذلك كافياً في وقوع كل جزء من احديهما بازاء
جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد هناك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها اولاً ووقوع كل واحد من
آحاد الجملة الناقصة بازاء واحد من آحاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معاً من الامور الممكنة وان لم يكن
من آحادهما ترتيب فالعقل يفرض ذلك الممكن واقعاً حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك الفرض الى ملاحظة آحادهما
مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالاً فبرهان التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية الموجودة
معاً ممتنع سواء كان بينها ترتيب اولا ولان التطبيق باعتبار التضايف بحسب يتعدد كل واحد منهما باعتبارين يستلزم
تناهيهما لوجوب تكافؤ المتضايفين على الاخرى من حيث التضايف برهان آخر على استحالة التسلسل تقريره ان نعزل
المعلول المحض من السلسلة المفروضة اذا كان التسلسل في جانب العلل او العلة المحضة اذا كانت السلسلة في جانب
المعلولات ويحصل كل من الآحاد التي بقيت على التقدير الاول وتحتها على التقدير الثاني متعدداً باعتبار وصفي
العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار
احديهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول وزيادة وصف
المعلولية على التقدير الثاني ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة على التقدير الاول لا ينطبق على معلولها
وذلك لخروج المعلول المحض عن السلسلة بل على معلول المتقدمة عليها اذ ذلك المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة
عليه وانما يعتبران بحسب وصفي العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما وكل علة ومعلول
منطبقين لا بد ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت افراد المعلولات باسرها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق كان
هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول من تلك
المعلولات على علته فلا يكون علته متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت بطلانه فيزيد سلسلة العلل على
سلسلة المعلولات بواحدة وفيها انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول على التقدير الثاني لا ينطبق على علته بل
على علة معلوله المتأخر عنها وهو ذلك المعلول المحض فكل معلول وعلة منطبقين لا بد ان يكون بعدهما معلول ويلزم
على قياس ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحدة وينقطع السلسلتان معاً ولان المؤثر
في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثراً في نفسه وفي علله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا تجب
منه وكيف يحصل الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة برهان آخر تقريره ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة
اذا اخذت بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائه في
الموجود ومعلوم ان المركب لا ينعدم الا بانعدام شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقاره الى جزئه الممكن واذا كان الجميع

موجوداً ممكناً موجدة بالاستقلال اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منه وهو ايضاً ممتنع لاستلزامه كون ذلك الجزء

علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو كان الكون

لبعض اجزائه شيئاً آخر لتوقف حصول ذلك المركب عليه ايضاً فلم يكن احدهما مستقلاً وايضاً موجد الجميع بالاستقلال

لا يجوز ان يكون جزؤه لان كل جزء محتاج الى ما لا ينتهى من تلك السلسلة فلا تستقل بدونه واما خارج عنه وقد مر

آنفاً ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزء

من اجزاء السلسلة ولا يكون ذلك الجزء مستنداً الى علة موجدة داخلة في السلسلة والا لتوارد علتان على معلول

واحد شخصي وهو خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى غير النهاية وايضاً

وايضاً اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفاً لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية هذا

ذكرنا من التقرير اندفع ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة تركبها من

السلسلة فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب من الواجب والممكن

فان قيل فيلزم ان يكون واجباً لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا لم وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها

الذي ليس نفس ذاتها وان اريد بالعلة الفاعلية فلا نم استحالة تركبها من اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كون

علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه وعلله وهو مم لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستنداً الى غيره فاعله

كالخشب من السرير لانا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واما السرير فما علته المستقل الذي هو النجار

وحده بل مع فاعل الخشب نعم يرد على المقدمة القائلة بان كل جزء محتاج الى علته فلا يستقل بدونها ان احتياج العلة

الى ما هو علة لها بوجه لا ينافي استقلالها بل انما ينافيه احتياجها الى ما هو علة لمعلولها بعينه في ايجاده

وعلى المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه انه اما ان يراد انها بنفسها

علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث

يحدث اجزاؤه شيئاً فشيئاً كحبات السرير وهيئته الاجتماعية بعد حدوث الجزء الاول فان لم توجد العلة المستقلة

التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان وان وجدت لزم تخلف المعلول عن الجزء

الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وقد عرفت بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث

يكون كل جزء معلولاً لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مترتب الاجزاء كانت

علته المستقلة ايضاً مترتبة الاجزاء يحدث كل جزء منه بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف

وهذا ايضاً فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزء منها اذ من اجزائها

ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض

للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدمة عليه بحسب الرتبة حيث

يعتبر من جانب المتناهي ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول فاتحد من السلسلة

تحقق السلسلة عند تحققه وتقع بكل جزء منه جزء منها فانه نفسه جزء من السلسلة يكون علة المجموع الذي هو فيه

من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع فيها لا الى النهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بالايجاد

السلسلة

السلسلة لانه ممكن محتاج الى علته وهو جزء من السلسلة فيحتاج باحتياج السلسلة اليه الى تلك العلة وهكذا كل مجموع
يعرض فلا توجد السلسلة الا معا وبترتيب تلك العلل ولا يزيد بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من انضمام الجميع اليه فلما
هذا الانقداح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج على ما حققت وقد عرفت ان علة
كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل لمعلولية الاخير في ايجاده فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة
لا يجوز ان يكون جزء منها لعدم اولوية بعض الاجزاء ولان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر
تاثيرا قلنا ما مر بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء علل بعيدة للجملة لا يستقل بايجاد الجملة
بل يحتاج في ايجادها الى معاون خارج هو علتها القريبة وعلى اصل الدليل منع آخر وهو انا لا نم افتقار الجملة المفروضة
الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل واحد منها بعلته وقولهم انها ممكن
مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر
غير علل الآحاد وما قيل جميع تلك العلل الموجدة التي هي علة موجدة للسلسلة باسرها اما ان يكون عين السلسلة او
داخلة فيها او خارجة عنها مبني على توهم ان السلسلة موجود آخر ممكن يحتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك
بل ليس هناك الا ممكنات قد احتاج كل منها الى علته وما ثبت ان وجود الآحاد غير وجود كل واحد منها كلام خال
عن التحصيل هذا وان قيل ولان المجموع له علة تامة ان اراد بالعلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء فقد عرفت فساده
وان اراد بها المؤثر بالاستقلال فحقه ان يكون مقدما على قوله ولان المؤثر في المجموع الخ وجه آخر لو ذهبت سلسلة
العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية وهو باطل لان العلية والمعلولية متضايفان
حقيقيان ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد من المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعا فلا بد ان يوجد
بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وجه اللزوم ان كل علة في السلسلة فهو معلول
على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزم
عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى وجه آخر لو وجدت
سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما
ان يكون مساوية لعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدد الآحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدد الالوف
لان معناها ان يوجد كل الف من الآحاد واحد حتى يكون عدد مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان
الآحاد تشتمل على جملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة
الالوف اما ان يكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هف وان
كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيأتي الترديد اما لزوم التناهي على التقدير
الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين الحاصرين طرفي السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية
اعني الزائد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد
المتألفة من تلك العدة من الالوف والمتألفة من الجملة المتناهية الاعداد والآحاد متناهية بالضرورة واما على
التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة الالوف تقع في جانب المتناهي فيكون متناهية ضرورة

انحصارها بين طرفي السلسلة وعدة الآحاد الالوف وهي اضعاف عدة الالوف بثمانية وتسعين وتسعمائة مرة فيلزم تناهي
عدة الالوف ايضا ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة وآحادا على ما مر وقد يمنع المقدمة القائلة بان هذا مباين
لذلك او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي ويمكن دفعه بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا
متناهيتين او غير متناهيتين فهما اما متساويتان او متفاوتتان ويتكافأ في النسبتين اي العلية والمعلولية وليس
المراد بهما هيهنا العلية والمعلولية مطلقا بل الفاعلية والمعلولية على ما سيتضح في طرفي النقيض اي الوجود والعدم
على معنى انه اذا تحققت العلية في معروض وجودي فهذا معنى تكافؤهما في الوجود وايضا اذا تحققت العلية في معروض
عدمي تحققت المعلولية في معروض عدمي فهذا معنى تكافؤهما في العدم وذلك لانه لا يمكن تأثير العدمي في الوجودي ويلزم
منه للتساوي انه اذا كانت العلة الفاعلية عدمية كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة الفاعلية
وجودية ايضا فان شان تأثير الوجودي في العدمي لا يجوز ايضا تم ما ادعاه تماما لانه يلزم منه انه اذا كانت العلة الفاعلية
وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا كانت العلة ايضا عدمية لكنه لم يثبت وما قيل في اثباته
من انه لو صح ان عدم العدم عين الوجود وان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجز ان يكون الوجودي علة فاعلية
للعدمي والا لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو وجودي هف اقول مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي الذي
هو علة فاعلية للعدمي هو الواجب لا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة للوجودي وكذا ما قيل لو لم يكن معلول الوجودي
وجوديا لكان عدميا وملكة ذلك العدمي لا بد لها من علة موجودة اذ الموجود لا يتصور الا عن موجود فعدم تلك العلة
علة لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول وقد فرض ان الوجودي علة له اي لذلك العدمي فيتوارد علتان على معلول
واحد مردود بانه يجوز ان لا يكون للملكة علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجدة اذ من الممكنات ما لا مدخل في الوجود
له اولا وثانيا ولو سلم يجوز ان يكون علته واجب الوجود لا يقال فيلزم ان يكون معلوله ايضا موجودا لوجود علته لجواز ان يكون
وجوده موقوفا على شرط لم يتحقق بعد والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما قال الحكماء البسيط
الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون مصدرا لاثر وقابلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى
بصفة حقيقية زائدة على ذاته على ما تقوله الاشاعرة واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد
النسبة اي عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول بان يكون نسبة الفعل واقعة بين المنتسبين اللذين وقع نسبة القبول
بينهما وذلك لتنافي لازميهما اعني الوجوب اللازم للفعل والامكان اللازم للقبول فان الفاعل التام يجب عنه وجوده
وجود المعلول والقابل لا يجب عند وجوده وجود المقبول بل يمكن حصوله فيه ويرد عليه انه ان اراد ان الفاعل اذا
استجمع شرائطه بانتفاء موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجود المعلول منه فكذا نقول ان القابل
اذا اجتمع معه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد ان القابل وحده لا يجب
معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المعلول ولا عدمه فلا فرق ايضا والجواب عن ذلك
بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور موجبا للمعلول من حيث انه فاعل بدون القابل اذ لا يتصور استقلاله
والحال من حيث انه قابل في شيء من الصور فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد
من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وهو مح اقول مدفوع بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية

كما صح من هذا البحث في امتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صح من ان امكان الوجود انما هو لهما من جهة واحدة
بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان
المعلول محتاجا اليه اشد الى الاسامة العلة والا فلا يعني ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة في ذاته ومهيته يجب ان يكون
مهيته مخالفة لمهية العلة والا لزم ان يكون مهية المعلول محتاجا الى نفسها او اسبح وان كان محتاجا الى العلة
في تشخصه لا في نوعه جاز ان يتفقا في المهية وان يختلفا فيها ولا يجب ولا يجوز السببين على المصاحب اذا كان
شيء علة فاعلية لاخر وكان هناك شيء ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون لذلك المصاحب فاعلا لذلك
الاخر بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون لشيء واحد فاعلان في مرتبة واحدة وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه لا يجب
كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرضت عليتها لهما من جهة واحدة ولا يكون الشخص من العنصر بانه علة
ذاتية لشخص آخر والا لزم تناهي الاشخاص يعني لو كان الشخص من العنصر بحسب ذاته ومهيته علة لاخر منها لزم ان يكون
كل شخص علة لاخر منها لاشتماله على تلك المهية ويلزم لا تناهي اشخاص العناصر مترتبة موجودة معا وفيه نظر لا نا
لا نسلم انه يلزم ان يكون كل شخص علة لاخر وانما اللازم ان يكون كل من اشخاص العناصر لاشتماله على المهية العنصرية علة
لذلك الشخص الاخر المعلول فرضا ولاستغنائه عنه بغيره دليل اخر على ان العناصر ليست علة ذاتية بعضها لبعض
تقريره ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها من غيره بل نسبة كلها في ذلك سواء فيستغني ما فرضنا
معلولا عما فرضناه علة بغير ذلك المفروض علة وفيه نظر لان معنى العلة الذاتية على ما مر انه يكون علة بمهيته
وحقيقته لا ان يكون العلة هي المهية بحيث لا يكون لخصوصية الافراد مدخل في تلك العلية فلا معنى لاحتياج المع
واستغنائه عن خصوصية فرد فرد ولعدم تقدمه بدليل اخر تقريره ان الشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على شخص اخر
منها لان كل شخص من العناصر يمكن ان يفرض متقدما على شخص آخر منها ومتاخرا عنه وهو ينافي العلة الذاتية لانه
ان يكون متقدما بالذات على المعلول وفيه نظر لان امكان فرض التقدم والتاخر لا ينافي التقدم الذاتي بحسب نفس
الامر وامكان التقدم والتاخر بحسب نفس الامر ممنوع ولتكافؤهما دليل اخر تقريره ان الشخص من العناصر يكافئ شخصا آخر
في ان احدهما ليس اولى بان يكون علة للاخر من العكس والمتكافئان لا يكون احدهما علة للاخر ويرد عليه وعلى الدليل
الاول والثاني انهما مبنيان على ان اشخاص العناصر متساوية في المهية وهو ممنوع ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه دليل آخر
تقريره ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص آخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته وفيه نظر لان كلية هذا
الحكم ممنوعة والاستواء في النسبة على تقدير التسليم لا يفيد ذلك والاستقراء الناقص لا يفيد يقينا والفعل ما نفتقر
الى تصور جزئي لتخصيص به الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع ما الفعل اشارة الى مبادئ الافعال
الاختيارية المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مرتبة ابعدها عن الافعال هو التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافي
تصورا مطابقا او غير مطابق وانما يعتبر ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء
فلا يقع منه جزئي خاص والا يلزم ترجيح احد الامور المتساوية على الباقية ويليه شوق ينبعث عن ذلك التصور وينقسم
الى شوق نحو طلب وانما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ او النافع اذا كان مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة
والى شوق نحو دفع وغلبة وانما ينبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى

بالارادة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما في الدواء البشع ومن يعلم ان الفعل الاختياري
قد يقع بلا سابقة شوق فالقول بان مبادي الافعال الاختيارية اربعة بناء على الاغلب وغير مريد لتناول ما يشتهيه
كما اذا منع مانع من ضرر او حسنه وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك الذين يتساوى نسبتهما الى القادر
عليهما ويلتبه التحريك من القوة المنبثة في العضلات المحركة للاعضاء هذا وقيل لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي
التصور الجزئي لزم الدور لان تصوره من حيث انه متميز من نوع الحركة يتوقف على وجوده لا ما قبل حدوث السواد
المعين مثلا لا يتصور الا سوادا او انتفاء هذا المحل في هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد بهذه القيود وان كثرت فلو
لا يكون الا كليا واما تصور هذا السواد من حيث تشخصه المانعة من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو
توقف وجوده على مثل هذا التصور كان دورا واجاب المصنف بان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في
الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه انما
يكون حصول الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال بعد ان يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في الخارج فلا يلزم الدور
والحركة الى الاجسام الى مكان تتبع ارادة بحسبها اي بحسب تلك الحركة وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية
اشارة الى جواب سؤال ربما يورد وهو ان الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها لا يتبين من تصور الحركة
عليها مع انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصها ويتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة فيها
من تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة باسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود
فظهر ان الافعال الجزئية الصادرة عنا لا يحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب ان صدور الحركة عن الارادة
الكلية يتوقف على وجود الارادة الجزئية بيان ذلك ان المتحرك على مسافة يتخيلها اولا ويبعث منه ارادة كلية
متعلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدودها ويبعث من تخيله ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة
واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا اخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله الى حد معين من حدودها
تخيله لحد اخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه وبقي واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق
به تخيل ويبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادات مستمرة باستمرار الحركات
وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصها ولا يقتضي كونها كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات هكذا متجددة منصرمة
لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها ولما اعترض بان التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل
جزئية حادثة والكلام فيها كالكلام في الاولى فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا
محالا لان السابق يعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود اجاب بقوله يكون السابق من هذه التخيلات
علة للسابق من تلك الارادات المعدة لحصول تخيلات وارادات اخرى فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة
الى اخرها يعني ان السابق علة معدة للاحق فلا يجب وجوده بعد امر حال الحصول للاحق لان العلة المعدة يجب ان لا يجامع مع
المعلول على ما تحقق في موضعه ولما اعترض بان الانسان يجد من نفسه في كثير من حركاته الاختيارية على مسافة كمن يسعى مثلا انه
يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود والاوساط في اثنائها اما لغفلته عنها او لاشتغال نفسه
بشاغل من خوف او مرض وايضا فالذي يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل من الحدود التي تفرض في المسافة او تخيل

بعض

بعضها دون بعض الاول ليقتضي بصورات غير متناهية من اشياء غير متناهية لان المسافة منقسمة الى غير النهاية وكل نصف
من تلك الانصاف التي لا تتناهى شاهد للسالك كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني يوجب جواز
تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها الا ان ارادة جاز ذلك في بعض المسافة والحق في كلها والا يلزم
الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون ح التعيينات والارادات متصلة كما زعم وجعل اتصالها منشأ الاستمرار الحركة واجاب عن
اصل السؤال بعض المحققين بان الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى القطع حتى تحقيق ذلك
وبيان ان الحركة بمعنى التوسط امر واحد مستمر من مبدأ المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا
وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها او توجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك
حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية فلا يرد الحركة على مسافة بعضا على القائلين ان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور
وارادة جزئيين وما ذكره هذا السائل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا ما اجاب به عن سؤاله وما اعترض به على
الجواب ايضا فالكل ساقط وتلك القاعدة مسددة وشرط في صدق التأثير على المقارن الوضع قال الحكماء يشترط في
ان يصدق على المقارن للمادة اعني الصور والاعراض المقارنة لها انه مؤثر وضع خاص بينه وبين ما يؤثر هو فيه لان
الصور والاعراض المقارنة قوامها بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المادة فيكون
بما ذكر من الوضع ولذلك كان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او ما كان له وضع خاص بالقياس
اليه والشمس لا تضيء كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها اليه واعترض عليه بانه ان اراد بوساطة المادة توقف لفعل
على تحقق المادة فذلك مسلم لان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض موقوف عليها فتوقف فعله ايضا عليها ما اتم
لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التأثير وان اراد بها ان لوضعها مدخلا في تأثيرها فذلك ممنوع فان المادي يتأثر
عن المجرد لكون خصوصيته ذات المجرد مقتضية للتأثير فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تحصله بالمادة مؤثرا بخصوصيته
ذاته في المجرد فلا يكون للوضع مدخل في تأثيره وان كان حالا في المادة مقارنا للوضع واي فرق بين التأثير والتأثر
في ذلك وايضا فان النفس الناطقة تتأثر عما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فانه يحصل لها بواسطتها اعراض نفسانية
كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس واعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية ذوات اوضاع
وما قيل من ان هذه معدات للنفس وكلامنا في المؤثر مدفوع بان اقل مراتبها الاعداد وهو تأثير ايضا والتناهي اي
شرط في صدق التأثير على المقارن تناهي آثاره فيكون قوله التناهي معطوفا على قوله الوضع والظ من هذا العطف
توقف تأثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع لكن الظ كما هو المفهوم من كلامهم ان التأثير متوقف على الوضع
مستلزم للتناهي ولعل المراد في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها
تصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر الى آثاره اشار الى ان صدق التناهي وعدمه الخاص اعني عدم التناهي
من شأنه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة على المؤثر بالنظر الى آثاره انما يكون بحسب المدة او العدة او الشدة لتوسل
باثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلاثة على اثبات ان القوى الجسمانية لا توصف بلا تناهي آثارها مط وذلك
اعني ان المؤثر لا يوصف بتناهي ولا تناهي آثاره الا بحسب احد تلك الامور الثلاثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى
عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف المؤثر بالتناهي او اللاتناهي بالنظر الى آثاره فلا بد

ان يعتبر اما عدد الآثار وهو التناهي واللاتناهي بحسب العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر تناهيه في الزيادة والكثرة وهو التناهي
بحسب المدة او في النقصان والقلة وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان ولذلك لم يشتغل الا
عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك لاجل بطلان اللاتناهي في الشدة لان القوى اذا اختلفت
في الشدة كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي
زمانها اكثر فما يكون غير متناهية في الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان
اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فيصدر عنها اشد
واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناهية في الشدة والقول محال واعترض عليه بانا لا نسلم ان قطع تلك المسافة في
ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمحال آخر لان
القسر يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ تتفاوت مقابلة والطبعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير
والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدأ عرض التناهي فالاولى ان التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور
بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته
وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرض تحريك الجسم بقوة جسمانية
من مبدأ معين ثم تحريكه جسما آخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكثر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه
لزم ان تتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة
ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره اذ
المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتأثير الطبعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة
اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزئة بتجزيها واما في قبول
الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرض حركة الصغير والكبير بالطبع
من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم
منه انتهاء حركة الكبير لكونهما على نسبة حجميهما وينقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها
عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ العقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق واجيب
بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بواسطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان
انما قام على ان القوة الجسمانية لا تكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على انها لا تكون واسطة في صدور ذلك الا انا
نرد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تتناهى جاز ان كونها
مبادئ لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فلم لا يجوز ان يباشرها استقلالا انهم
ويفصلا بانه ليس للحركات التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالاعداد التي لم توجد
فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما
استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم اجابوا عنه بانه ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات
فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها واعترضهم بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على

الانفعال وهذا المعنى حاصل في المحال ولا سلك ان كون القوة الطبيعية مؤثرة على تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة مؤثرة على
تحريك الجزء وان كون القوة القسرية مؤثرة على تحريك الجزء ازيد من كونها تلك القوة مؤثرة على تحريك الكل اي كون القوة
القسرية مؤثرة موقع التفاوت في حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها
بالزيادة والنقصان ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا
المحال من التفاوت في حال القوة ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية التي لا تكون
تحريكاتها متناهية ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان من الجانب المتناهي اعني من جانب المبدأ ولو سلم ان لها
مبدأ فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطوء بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية
وابطأ في الطبيعية من غير انقطاع ولحسبان التفاوت بالسرعة والبطوء يستلزم التفاوت بحسب العدة او المدة وذلك
لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطوء فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة
لان الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة اقول للقائل ان يقول اذا كانت قوة جسمانية
غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير والكبير بحسب العدة لا بحسب المدة بان يكون في
الحركة القسرية عدد حركات الجسم الصغير ولا يلزم تناهيها ما فرض غير متناه لجواز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير
كلتاهما متناهيتين بحسب العدة مع عدم تناهيهما بحسب المدة وكذلك اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب العدة
يجوز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير متفاوتتين بحسب المدة دون العدة من غير لزوم محذور لجواز ان يكونا
متناهيتين بحسب المدة مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما توهم انه اذا كانت مدة حركات جسم غير متناهية وجزئت تلك
المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركات الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية العدد فعدم التناهي بحسب المدة
يستلزم عدم التناهي بحسب العدة فيستلزم امتناع عدم التناهي بحسب المدة وسقط المنع المذكور فباطل لان كل مدة فهو امر
متصل في حد نفسه لا جزء له بالفعل واذا جزئ الى اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه قابل
لانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تنتهي عند حد لا يكون بعده قسمة كما يقال ان مقدورات الله تعالى غير
متناهية ونعني به انه لا ينتهي الى مقدور لا يكون بعده مقدور وكذا ما يقال من ان التفاوت بحسب المدة يستلزم
التفاوت بحسب العدة لان اطولية الزمان تستلزم زيادة عدد الحركات فاذا كان حركتا الجسمين الصغير والكبير غير
متناهيتين بحسب العدة لم يجز ان يكون بينهما تفاوت بحسب المدة والا لكان ما هو اقل مدة اقل عددا فيلزم تناهيه
عددا مع انه فرض غير متناه عددا باطل ايضا لان اطولية زمان الحركة انما تستلزم زيادة عدد الحركة ان لو كانت الحركتان متساويتين
بالسرعة والبطوء وذلك ممنوع نعم يمكن ان يقال ان التناهي بحسب العدة يستلزم التناهي بحسب المدة وبالعكس كلاهما للزوم الانحصار
بين الحاصرين اما على الاول فالحاصران العددان اللذان هما مبدأ العدة ومنتهاها واما على الثاني فالحاصران هما
حركتا طرفي المدة ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم الانقطاع فان حركة الفلك الثامن انقص عددا
من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وبعد اللتيا والتي فبرهان تناهي القوة الطبيعية انما يجري في قوة حالة في
جسم لا تفاوت فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التناسب كالطبائع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في
الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري مساوق للتحريك الصادر عن النفوس الساذجة والحيوانية

انص مع ان اكثر بلاد النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو من معاوقات

يقتضيها طباعها فيمنع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بنسبة تلك المعاوقات الحاصلة في الفاعل

المركب فلا يصح ان نسبة الحركتين على نسبة الجسمين وكذلك برهان تناهي القوة القسرية انما يجري في قوة فاسرة لجسم حالة

ما ذكرنا اعني لجسم حلت فيه قوة لا معاوق لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم وذلك لان مبناه على ما سبق على ان

التفاوت بين حركتي الجسمين المقسورين انما هو بحسب التفاوت بين معاوقي طبيعتهما والتفاوت بين المعاوقين انما هو

التفاوت بين الطبيعتين ونسبة الطبيعتين على نسبة مقدار الجسمين واعلم ان هذه الدعوى والتي ذكرت قبلها من

الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يثبتون للقوى الجسمانية تاثيرا واما القائلون باسناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء

فلا يثبتون مؤثرا سواه فهم بمعزل عن هذا البحث والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب قوله داني وقد يحصل

والتعدد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب فيه قابل المحل وهو واحد قال الحكماء لما

تلازم الهيولى والصورة وثبت ان كل ما كان كذلك فلا بد ان يكون احدهما علة للآخر فاما ان يكون الهيولى علة للصورة او

بالعكس والاول باطل لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا

كون الصورة علة ولا يخلو اما ان يكون علة مستقلة وذلك باطل لان الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى متقدمة

على الشكل لانه من توابع المادة والمتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها

فلم يبق الا ان الصورة شريكة لشيء آخر كلاهما علة للهيولى وهذا معنى قوله وجزء فاعل المحل واعترض على ما قالوا بانا لا نسلم ان

كل متلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للآخر فان المضافين متلازمان مع انه ليس احدهما علة للآخر ولئن سلمنا ذلك

فلا نسلم ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا فان ذلك مما لم يثبت ولو سلم فلا نسلم ان الصورة مع الشكل فان الشكل

عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة حد واحد او حدود بالمقدار وتلك الهيئة متاخرة عن وجود ذلك الحد او الحدود

وهي متاخرة عن وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متاخر عن الجسم المتاخر عن الصورة لوجوب تاخر الكل عن الجزء ولو سلم فالحكم

بان المتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء انما يظهر صحته في التقدم والمعية الزمانيين دون غيرهما الا ان يقال

لعلهم ارادوا ان الصورة مع الشكل زمانا لا ان تقدم الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان وايضا لو تم ذلك لدل على ان

الصورة ليست جزء ايضا من فاعل الهيولى لان جزء الفاعل ايضا يجب تقدمه على المعلول وايضا احتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه

باطل قطعا لان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه لان وجود ذلك في نفسه متقدم على احوالها التي

من جملتها حلول شيء آخر فيها الا ان يقال ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتاخر عن المحل هو الحال المتعين باعراض في

المحل ولا محذور لانا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الا في ضمن وجود الحال المتعين فقبل وجود المتعين لا وجود للطبيعة

فلا يتصور كونها جزء للعلة الفاعلية لموجود خارجي كما زعموا ولو سلم ان احتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه ممكن فلا

نسلم ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة الجسمية قد يزول عن الهيولى مع بقائها ومعلوم

بالضرورة ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه واجيب عن ذلك بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى محله في

وجوده بل فيما يلزم من عوارضه كالصورة الجسمية فانها ما هو من حيث ذاته مستغن في وجوده عن الهيولى ومحتاج اليها في

قبول الاتصال والانفصال اللازم له فلا بد له من ان يحل فيها فمثل هذا الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل وشريكا للفاعل

ولو ان الشيء ما لم يتشخص موجودًا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه قلنا مسلم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال على
وجود المحل فيه فلا استحالة فيه انما المحال ان يتوقف وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس كذلك بلازم
واما ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية اذا زالت
عن الهيولى يخلفها صورة اخرى تحل فيها وعلة وجود الهيولى هي احدى الصور المتشخصة المتعاقبة لا بعينها وتسمية الهيولى
في تقومها بها تستعقب فانه بدعائم متعاقبة يزول واحدة منها ويقام مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادعوا ان الصورة
محتاجة في عوارضها المشخصة الى الهيولى فلا يتصور كون الصورة المتشخصة علة لها سواء كانت معينة او غير معينة
قلت انهم ارادوا بالعوارض المشخصة ههنا العوارض اللازمة لتشخصها التي اذا زالت لم يبق ذلك الشخص بعينه لا
العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما توهم العبارة ولذلك عدوا في العوارض المشخصة امورًا كلية لا تتصور استفادة
التشخص منها كالتناهي والتشكل المطلقين وغيرهما من العوارض اللازمة للاشخاص والمحل المتقوم بالحال يسمى بالنسبة
الى الحال قابلًا له وبالنسبة الى المركب منهما مادة له وهذا الحال المقوم للمحل يسمى بالنسبة الى المركب منهما صورة له وظاهر
هذه العبارة يوهم ان المادة والصورة بمعنى المادية والصورية انما يطلقان على الهيولى والصورة اذ المحل
المتقوم بالحال ليس الا الهيولى والحال المقوم للمحل ليس الا الصورة ولكنك قد عرفت فيما سبق انهما يعمهما وغيرهما
من الجواهر والاعراض التي يوجد منها امر بالفعل او بالقوة وهو اعني الحال المقوم للمحل لا يكون الا واحدًا لان الواحد ان
استقل بتقويم المحل استغنى المحل عن غيره فلا يكون غيره مقومًا له وان لم يستقل كان المجموع مقومًا له وكل منهما جزء المقوم
اقول فيه منع اذ لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل للحال اعني امكان حصول الحال
في المحل ذاتي والا يلزم الانقلاب لما كان فيها مظنة ان يتوهم لو كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه لكن
المحل قد لا يقبل شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية ثم اذا صارت جنينا قبلتها اجاب بان
القبول اعني امكان حصول الحال في المحل مستمر ابدًا لا يختلف اصلا بل ثابت في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا
وقد يكون بعيدًا فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن هو قرب
القبول بعد عدمه حصول استعدادات للمحل استفادها من الامور الحادثة واعلم ان ما نقلناه عن الحكماء في هذا
المبحث كلها من فروع الهيولى والصورة والمصنف لما كان منكرًا لهما كما سيجيء كان المناسب ان لا يذكر هذه المباحث او يذكرها
على سبيل النفي والانكار لا على طريق الاثبات والاقرار والغاية علة بماهيتها اي بصورتها الذهنية لعلية العلة
الفاعلية يعني ان تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا اذ بعقلها يصير مقدمًا على الفعل وبهذا الاعتبار تكون
الغاية علة للمعلول الذي يصدر عن الفاعل معلولة في وجودها العيني للمعلول فان وجود الغاية في الخارج مترتب على وجود
المعلول فيه فالتقدم بحسب الوجود العقلي والتأخر بحسب الوجود الخارجي فلا دور وهذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل
فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وهي اي الغاية ثابتة لكل قاصد اي لكل فاعل يفعل بالقصد
والاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض اما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى لحركات الاختيارية
الصادرة عن الحيوان لها مبادئ اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدأ القريب القوة المحركة المنبثة في عضلة العضو والمبدأ
الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه هو تصور الملائم او المنافر فاذا ارتسم بالتخييل او التفكر صورة في

النفس تحريك القوة الشوقية الى الاجماع عند تهيّا القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة وهو الوصول الى المنتهى
هو غاية للقوة المحركة وليس لها غاية غير ذلك وهو اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا
وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن
المقام في موضع وتخيل في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فما انتهت اليه
الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء صديق له في مكان فاشتاق
فيتحرك الى المكان الذي يصادفه فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية
القوة الشوقية بل معنى آخر لكنه يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق وعلى تقدير المغايرة بين غايتي القوتين المحركة
والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى المنتهى والحركة باطلة بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم يحصل
بهذه الحركة ما هو غاية لها والا اي وان حصل غاية القوة الشوقية فحينئذ كان المبدأ هو التفكر او عادة ان كان المبدأ هو
التخيل مع خلق وملكة نفسانية كالعبث باللحية او قصد ضروري ان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع
مزاج كحركات المريض او عبث فجزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شيء آخر اليه واثبتوا للطبيعيات
غايات الحكماء قد يطلقون الغاية على ما يتأدى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل
ذلك الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه
لا شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات اي للاسباب الاتفاقية غايات ما يتأدى اليه الفعل ان كان تأديه
دائما او اكثريا يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا وما يتأدى هو اليه غاية ذاتية وان كان تأديه مساويا او اقليا
يسمى الفعل سببا اتفاقيا وما يتأدى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات مستدلا بان الفعل اذا كان
مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في التأدي كان التأدي دائما وكان الفعل سببا ذاتيا له وما يتأدى هو اليه غاية
ذاتية وان لم يكن مستجمعا لما ذكر امتنع التأدي فلم يكن هيهنا سبب اتفاقي ولا غاية اتفاقية والجواب ان ليس كل ما
هو معتبر في تحقق التأدي بالفعل جزء من المؤدي فان انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر فيه مع انه ليس شيء منهما
جزء منه فالمؤدي اذا انفك عن ذاته بعض هذه الامور انفكاكا مساويا للاقتران او انفكاكا راجحا عليه فهو المسمى
بالسبب الاتفاقي وما يتأدى هو اليه بالغاية الاتفاقية واذا اعتبر ذلك السبب مع جميع الجهات المعتبرة في تأديته كان
سببا ذاتيا لما هو غاية ذاتية له مثال ذلك ان الانسان يحفر موضعا فيصل الى الكنز فان الحفر من حيث هو حفر ليس تأديته
الى الكنز دائما ولا اكثريا فلا جرم كان سببا اتفاقيا وكان وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر مع الحفر كونه
في موضع فيه الكنز وكونه منتهيا الى مقر الكنز مع سلامة الحاسة كان الحفر مع هذه الشرائط سببا ذاتيا للوجدان
والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية قد تكون بسيطة فالفاعلية كطبائع البسائط العنصرية
والمادية كهيولياتها والصورية كصورها والغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي وقد تكون مركبة فالفاعلية
كمجموع العقل والصورة بالنسبة الى الهيولى على ما مر من ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى والمادية كالعناصر الاربعة
بالنسبة الى صور المركبات والصورية كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها الآلية والغائية كمجموع شرب
الماء ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية وايضا كل واحد من العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة

الى الحركة

الى الحركة حال حصول الجسم مكانه الطبيعي والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء حال كون هيولاها ملابسة لصورة الهواء والغائية كلقاء الحبيب قبل حصوله او بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعي والمادية كالجنين بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغائية كلقاء الحبيب حال حصوله وايضا كل واحد منها اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء له والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة وكذا في سائرها وايضا كل واحد منها اما ذاتية او عرضية العلة الذاتية يطلق على ما هو علة حقيقة بالقياس الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما ان يقترن بشيء ما هو علة حقيقة فان الشيء اذا اقترن بالعلة الحقيقية امرا ما مصححا للاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية والثاني اقتران شيء ما بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول تسمى عرضية فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان السقمونيا مسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التي في عن برودة فلما زال المانع عنه بردت بطبيعتها فالفعل الصادر عن الاجزاء الباردة التي في البدن اعني التبريد نسبت بالعرض الى ما يقربها ويزيل مانعها وهو السقمونيا والمادية العرضية كالخشب للسرير اذا اخذ مع صفة السواد مثلا فان ذات الخشب علة مادية ذاتية وما يقربها اعني الخشب ملحوظا مع صفة السواد علة مادية عرضية والصورية العرضية كصورة السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها والغائية العرضية كشراء المتاع بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب وحصل بتبعيته شراء المتاع ايضا وايضا كل منها اما عامة او خاصة فالعلة العامة هي التي يكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس للبناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذا في سائر العلل وايضا كل منها اما قريبة او بعيدة فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس في سائر العلل وايضا كل منها اما مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كشيء واحد لبيوت متعددة والخاصة كشيء واحد لبيت واحد وعلى هذا القياس في سائر العلل والعدم للحادث اي السابق عليه من المبادي العرضية لانه مقارن لما هو علة ذاتية لوجود الحادث والفاعل في الطرفين يعني الوجود والعدم واحد لان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا تحقق وجود الاثر وان كان معدوما تحقق عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه اقول لا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان لو ثبت ان تاثير الوجود في العدم لا يجوز لكنه لم يثبت على ما مر والموضوع وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال في ان كل واحد منهما علة مادية بالنسبة الى ما تركب منه ومن الحال وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه اي في وجوده او عدمه وقد تقدم ان المؤثر يجعل الماهية موجودة او معدومة لا انه يجعلها تلك الماهية اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها واسنا الماهية اسنا الوجود قد سبق ان العلة المادية والصورية تسميان بعلة الماهية والاخريان اعني الفاعلية والغائية تسميان بعلة الوجود ولا بد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود والعدم على السواء فاتصاف كل منهما لتستند الى سبب والا لزم الترجح من غير مرجح وكذا في الحركة يعني لا بد لعدم الحركة ايضا من سبب دفع لما توهم بعض الفاضلين من ان العدم اولى بالاعراض الغير القارة كالحركة والزمان بدليل امتناع البقاء عليها ويكفي في وقوع تلك الاولوية

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثاني

في الجواهر والاعراض وفيه فصول ثلثة **الاول** في الجواهر قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فناسب لذلك ان تقدم بيان احواله على بيان احوال العرض وفيهم من قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الفردة الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وايد هذا بان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص الناعت هو العرض او لا يكون اولا يحل في الموضوع وفي ذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن ظ فالواو كذلك اذا جعل المقسم هو الموجود مطلقا كما وقع في عبارة الامام لانه يكون تعريف الجوهر هو الموجود لا في موضوع و معناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية و وجود زائد عليها وهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو المادة اقول وقد جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع حزازة فالاولى ان يقول او غير مفارق بدل قوله او مقارن وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى تاخير تقسيم الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة او مايتركب منهما اي من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا تدل الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم فانه لا استحالة في وجود جوهر غير جسم يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما حالا في الآخر مقوما له فما اورد تقسيما آخر لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شئ او لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزء منه وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزء منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزء منه او لا مدبرا ولا جزء منه وهو العقل او جزؤه والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص فظهر مما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر من ان المحل المتقوم بنفسه والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة وقد تبين في موضعه ان نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض فقد مر ان العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون

لا في موضوع كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل

المقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا لا كليا فانه

يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانها محل للسرعة والبطوء وليس يصدق كل ما هو محل فهو عرض لان من المحل

ما هو جوهر وكذا يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق كل حال فهو عرض لمكان الصورة ويظهر من ذلك

ان الجوهر ايضا يصدق على المحل والحال جزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف

نسبة احديهما على وسط واختلاف الانواع في الاولوية والمعقول بهما اشترك عرضي اختلف العلماء

في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا واختار المص انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس

لما تحته من الاعراض واحتج المص على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض يتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على

وسط اي لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط فانا نحتاج في اثبات جوهرية النفوس الناطقة والصور

الحالة في الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك اختلف فيه وزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذا في

اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان نحتاج الى الاستدلال فلا يكون شيء من الجوهر والعرض جنسا

لما تحته لان ذاتي الشيء كما مر بيانه يكون بين الثبوت لذلك الشيء فرد بان ذاتي الشيء انما يكون بين

الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه ولا نعلم ان ما ذكر من الامثلة قد تصور فيها الماهية

بالكنه بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عما هيتها وهكذا

الحال في سائرها ولو كانت الماهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة لا يمكن ان لا يحتاج فيها الى دليل

الثاني ان مفهومي الجوهر والعرض كلاهما مقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع الجواهر بعضها

اولى بالجوهرية من بعض وكذا انواع الاعراض بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون مقولا

بالتشكيك على ما هو ذاتي له ورد بانا لا نم اختلاف انواعهما في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية

وعدمها ولو سلم فلا نم ان ما ذكر في سائر على تقدير صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون

ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التي يقال هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها فجاز ان يكون

الجوهر والعرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من

الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغني عن

الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك في ان هذين المفهومين انما ثبتا للموضوع فيهما

ماخوذين بالقياس الى ما يغايرهما اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه يثبت لما هو ذاتي له مع

قطع النظر عن جميع ما يغايره وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي

لا يكون جنسا للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منهما امر عرضي اشارة الى ان هذا الوجه انما يتم

على تقدير ان هذين المفهومين الذين نعقلهما من الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما

يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه تحديدا لهما

وذلك غير معلوم واعلم ان المص لم يكشف عن حقيقة مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما بل اراد

عليها انهما من المعقولات الثانية ولم يرد في الدليل على ما استند لوائح المشهور على عرضية هذين
المفهومين وتحرير ذلك انا سلمنا ثبوت كونهما زائدين على ماهيتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ
ليس في الجسم مثلا امر محقق زائد على ذاته هو العرضية او الكل وانت خبير بانهما يثبت لك كونهما امرين
اعتباريين غير متأصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانها كما عرفت عبارة عما يعرض
الوجود الذهني فقط انهما ليسا بهما وايضا لانسلم ان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها بالامور
بفصول على ما هو شأن الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان تكون جواهر فينقل الكلام
الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل اعني ذهاب سلسلة اجزاء الماهية الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل
كنه الانواع الجوهرية واما ان تكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون العرض محمولا على
الجوهر بنفسه بحسب الوجود على ما هو شأن الفصل مع النوع وما يقال من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض فقد
علم انه يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر آخر مقوم لذلك الجوهر والجواب انه قد مر ان المراد بقولهم
الجوهر جنس لما تحته انه جنس لما تحته من الحقائق المحصلة النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات
فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي
يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين في موضعه وكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من
الانواع والفصول حتى يلزم التسلسل ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد
يطلق التضاد على المعنى باعتبار آخر فقد يراد بعضهم اعتبروا في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولكن
صرحوا بانه لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها وآخرين اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك اثبتوا
التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما يقال من ان الفناء ضد للجوهر فاذا خلق الفناء انتفى الاجسام باسرها
فمبني ان المعقول من الفناء ليس الا العدم والعدم لا يكون ضد الشيء لان الضد لا بد ان يكون وجوديا
على ما مر في المثلين ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل اثنان في محل واحد سواء كانا جوهرين
كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد و
الحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل المثلان في محل واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز
بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض يختصان بها فان اتصاف احد المثلين دون المثل الآخر بعارض
من تلك العوارض متوقف على امتيازه عن المثل الآخر فلو كان امتيازه به لزم الدور ولانا نورد الحجر شيئا واذكر
لان كل امرين نسبتهما اليهما نسبة واحدة او لو امتاز به لسبقنا ونزلنا الامتياز اما بذلك الامر وهو ظاهر
لكونه واحدا انا العرض وانما هيئة المثلين او بلوازمها او بعوارض تحل فيها وكل ذلك باطل على ما مر آنفا والحق
انما يحتاج امتيازهما بعوارض والاتصاف لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دور معية
كما في بحث التشخص وايضا لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايضا
بطلان العكس اي وحدة الحال لا تستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام العرض الواحد بنفسه بمحلين لزم ان لا
يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرضين

في اثنينيته عن الواحدية وحينئذ فلا يلزم ان يكون الوحدة اثنينية واعترض لو جاز حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا والثاني باطل فكذا المقدم وجوزه بعض

القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام

الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشأ هذا التوهم هو تماثلهما مع الاتفاق في الاسم وابو هاشم ايضا من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض موجود قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى اذا الّف

جسم من اجزاء كثيرة قام عدد بكل جزئين متجاورين منها تاليف واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لا بد لها من رابط من جنس التركيبات وذلك هو التاليف وليس قائما باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة الانفكاك بينهما بل بكل واحد منهما لتكون وحدة الحال فيهما موجبة لعسر الانفكاك بينهما

واجيب عنه بانه مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو وهم وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال الصعوبة في الانفكاك الى الفاعل المختار لا الى عرض واحد قائم بكل منهما يسمى تاليفا واما الثاني فلانه لو قام باكثر من

جزئين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو مجموع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين وقد يقال لا نم ان التاليف الباقي في

بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلاثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل

قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع

الثلاثة المحيطة بسطح والحياة بنية مخرجة الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع

هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الاخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع

شيئين صارا باعتبار الاجتماع محلا واحدا له كما في هذه الصور وقد ذكرنا تظهر جواب لم من قولنا هذا اسم واما

الانقسام فغير متلازم من الجانبين اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذلك انقسام الحال ايضا

لا يستلزم انقسام المحل انقسام فيما بيننا فانما الانقسام الى اجزاء متباينة في الوضع اي اجزاء يصح ان

يشار الى كل جزء منها انه هو من صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير متباينة في الوضع

سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل والظاهر ان القسم الثاني من الانقسام

غير متلازم من الجانبين واما القسم الاول فقط ايضا ان انقسام الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل

فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية يوجب انقسام الجسم الى اجزاء كذلك وكيف لا وكل جزء منه

انما يعرض في جزء اخر من محله واما انقسام المحل به فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال في محل منقسم

الى اجزاء متباينة في الوضع ان كان حاصلا بتمامه في واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون المجموع

وهو خلاف المفروض وان كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا في

محال متعددة وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن

ذلك الحال حالا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال

كان منقسمًا الى اجزاء متشابهة في الوضع كالمحل وبعضهم من فصّل وقال ان الحال في منقسم كذلك ان حلّ فيه من حيث
ذاته المنقسمة لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال في ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا سريانيا
وان حلّ فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولا غير
سرياني واستدل على ذلك بان الوحدة حالة في محلها قطعا وكذا النقطة في الخط والخط في السطح والسطح
في الجسم وشيء منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة فانها في محالها وليست
منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يوجد في كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول في المنقسم لا يوجب
انقسامه اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء المحل استحال حلوله
في ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال فيه في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شيء منه حالا
في شيء من اجزاء ذلك المجموع كما في الصور المذكورة لكن الامام في الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع
كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة في الخارج اقول ان البديهة لا تفرق في ذلك بين
الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر فكما جاز في الاعتباري ان يحل كل
المحل لا بطريق السريان جاز في الخارجي ايضا ذلك لكن يرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط مستدير مثلا
قطعة من جانب قاعدته لزم ان يعدم النقطة التي على راسه لانعدام محله الذي هو مجموع المخروط ويحدث
نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان يعدم سطحاه مع خطوطهما
ونقاطهما ويحدث سطحان آخران مع الخطوط والنقاط لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف باقية
على حالها ولا تاثير لذلك القطع في وجودها وعدمها لا يقال هذه الاطراف امور اعتبارية لا يتصور
فيها وجود وانعدام لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست من الاعتباريات المحضة بل من الاعتباريات
التي في نفس الامر ومثل هذه الاعتبارات يتصور فيها الكون بعد ان لم يكن كالعمى يحدث في الشخص
بعد ان لم يكن اعمى والموضوع من جملة المشخصات اي العرض يحتاج في تشخصه الى موضوعه لوجهين الاول
انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه في تشخصه وهو مستغن عنه في الوجود اما لانه مكتفي عنه
بموجده او لان التشخص مفتقر الى الوجود فلو افتقر العرض الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره اليه في
تشخصه بالواسطة والمستغني عن المحل في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا
هذا اقول فيه نظر لانا لا نسلم استغنائه عنه في الوجود وقوله لانه مكتفي عنه بموجده قلنا ان اراد
ان الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع فذلك اول المسئلة وان اراد انه يستفيد الوجود
من الفاعل لا منه فذلك لا يضر لان الاحتياج اعم من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص مفتقر
الى الوجود ممنوع فانهما متلازمان من غير افتقار لاحدهما الى الآخر الثاني ان تشخص العرض ليس لماهيته
ولا للوازمها والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما حل فيه والا دار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه
ولا لمنفصل لانه لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى جميع افراد الماهية على السوية فكونه علة
لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله

فلما نقل الكلام الى علة تشخص تلك الامور ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل او نقول

ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تحل في محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون

كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا التسلسل جائز عند الحكماء فالاولى ان يقال

كون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه واقول ليمكن

الجواب بانا لا نم ان تشخص العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور وانما يلزم لو كان حلوله في العرض موقوف

على تشخصه فلما مسلم لكن تشخص العرض ليس موقوفا على حلول ما حل فيه بل على ذاته كما ان

حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجودها ووجودها متوقف على ذاتها لا على حلولها

ولا محذور في ذلك ولو سلم نقول انه دور معية كما مر غير مرة وايضا لا نم ان نسبة المنفصل

الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سيما اذا كان الفاعل

مختارا وايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض مختص في تشخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة

مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون

محتاجا الى موضوع متشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا

مشخصا خارجيا فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع

المعين وانتفى بانتفائه العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه اقول فيه

نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل واحد منها له اثر يوجب تشخص العرض الواحد

اذا زال احدها زال تشخصه وحصل للآخر بحصول نسبته تشخصه بالثاني وبعدم

ولا يكون المشخص هنا امرا مبهما بل كل واحد من المعينات وان اجيب بانه يستلزم توارد

علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام على امتناع

توارد ها على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان الجسم لا يصح

عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز آخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا وجود

له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز متشخص والجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى

هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لان حاجة الجسم الى الحيز انما هي في حال من احواله اعني التحيز لا في وجوده

او تشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى تحيزه المعين لا وجوده او تشخصه كما في العرض لانا نقول باي طريق عرفتم

ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجود المتشخص الا في حيز ما كما ان العرض لا

يتصور وجوده المتشخص الا في موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج في تحيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال قائم

في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه في صفة التي هي من لوازمه

او في غيرها من اللوازم لا في وجوده او تشخصه وما ذكرتم من الدليل على ان الموضوع مشخص للعرض فانتم تعنيه

في ان الحيز مشخص للجسم فما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب اما عن النقض فبانهم ادعوا ان

الموضوع المعين مشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين مشخص للجسم الا بان يشاهد ان الجسم المتحيز قد

للعرض لا يلزم استحالة انتقاله عن الموضوع واما لزوم لو ثبت احتياجه في التشخص الى الموضوع معين وذلك ممنوع فانه يجوز ان يكون احتياج العرض في الموضوع سبب لكون الموضوع

مشخصا له وان المحل انما نقل الى فاعل ما لم يلزم ... الدليل ... الزائل

ذلك لو لم ... الدليل في ... ذكر الموم في الدليل ...

من الدليل الذي ذكرناه ... لما خلط بين الدليلين ... ورد النقض في الدليل

المخلوط وغفل عن ان ما ورد في الدليل المخلوط ليس بجار لكون الموضوع محتاجا

اليه للعرض لم يرد النقض باحتياج الجسم الى الحيز ... فيكون الموضوع مشخصا

ومحتاجا اليه للعرض ... لا يرد النقض اصلا لان الحيز وان كان محتاجا اليه ...

ليس مشخصا له لعلمه لذلك ... ورد السؤال المنعه لقول ...

يفارق هكذا بالحاجز مع ان ذلك الموجود المتشخص ولا يكون الجسم المتشخص محتاجا الى وجوده ولا الى تشخصه الى مكان
معين وحينئذ يلزم في الجزم ممنوع فان دليلهم في الحيز يقدح باعتبار ان تشخص الجسم بمادته وايضا عن المشع
فان المراد بالمشخص اعراض مكتنفة بالشخص او امور متعلقة بها يحصل بها في الذهن صورة جزئية مطابقة
للشخص نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى النوع يسمى تشخصا وقد مر ذلك في بحث التشخص ولا شك ان
الصورة الجزئية انما يحصل من امر متشخص جزئي ولا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزئي آخر واذا انتفى ذلك
الجزئي الذي حصل منه التشخص ينتفي التشخص وانتفى بانتفاء التشخص بعينه اختلفوا في ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض
ام لا فالمتكلمون على انه ممتنع والحكماء على انه جائز بل واقع واختار المصنف مذهب الحكماء فقال وقد يفتقر
حال الى محل متوسط كالسرعة والبطء فانهما يحلان اولا في الحركة وبتوسطها يحلان في الجسم وكالخشونة والملاسة
فانهما عرضان من مقولة الكيف حالتان في السطح الحال في الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها
اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه عرض قائم بالسطح بمعنى
ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط والسطح عدمي
ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة والاستقامة والاستدارة والانحناء على
تقدير كونها وجودية انما يقوم بالجسم والسرعة والبطء ليسا عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة من
حيث تخللها بسكنات اقل واكثر باعتبارها تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان السرعة والبطء ليسا لتخلل
السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطء عائدان الى الذاتيات دون العرضيات او هما
من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى تقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر
ولهذا يختلف باختلاف الاضافة فيكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض
هو الحركة وآخر هو السرعة والبطء واستدلوا على امتناعه بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه
تابع له في التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تبعا له في التحيز والمتحيز
بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالآخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض
ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه فح فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس باولى من قيام الكل بذلك الجوهر
بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو
معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص
احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص
معلومة لنا كاختصاص الماء بالجسم لا الجسم بالمكان وتحقيقه ان الاول كان التحيز صفة للجوهر قائمة به
وليس التحيز متحيزا تبعا لغيره ولا لزم اشتراط الشيء بنفسه فلما لو وجد التحيز القائم بذلك الجوهر
الا اذا تقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك لغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر
تبعا بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او النشأن فلما تعقل التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز
مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له والثاني ان اوصافنا الثاني نعم فانه من حيث

ساسة تحري في دائرة وصغائر ما اشبهها فقيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل بالجزء وان

يكون لاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي التبس الاشياء

كالسرعة للحركة ولا وجود لوصفي لية مشار اليه بالحس لا يخرج بالاستقلال لحرزه عن النقطة فانها

موجودة لا بالاستقلال لا يريد به ان يبين حقيقة الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلاثة وارادوا

بالابعاد الثلاثة خطوطا ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم وارادوا بالقبول الامكان يعني يمكن ان يتحقق فيه خطوط

كذلك واما اعتبر الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد لم يكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة

والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست الجسمية باعتبار تلك الابعاد

وربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اقول وربما يعبر في المشهور عن هذا التعريف بجوهر يمكن ان يفرض

فيه الابعاد الثلاثة ولعله غير مفيد مع وجود قيد الامكان من المحل لا سيما خارج ما فصل احترازا عن مجرد

المجردة لان فرض الابعاد الثلاثة فيها ممكن عند من لا يكون المفروض محالا او تقييد الابعاد بكونها على الاتو

المذكور ليتحقق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا للابعاد كثيرة لا على

هذا الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كما ان الجسم التعليمي اعني الكمية السارية

في الجهات الثلاث خرج بقيد الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام او مركب وهو الذي

تألف من اجسام مختلفة كالحيوان او متفقة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام ولا يخلو اما ان يكون جميع

الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون بشيء من تلك

الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة فيه بالفعل فهي اجزاء لا يتجزى فاما متناهية

وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء

من تلك الانقسامات حاصلا بالفعل او يكون بعضها حاصلا دون بعض وعلى الاول لا يكون فيه جزء

بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل هف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا

للانقسام فاما غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناه وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب

الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء

بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات الثلاث والا لكان جسما فيكون

المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة

فقط كخطوط جوهرية متصلة في جهتها او قابلة له في جهتين فقط كسطوح جوهرية كذلك واما مختلطة منهما

فقط او منهما او من احدهما مع الاجزاء التي لا تتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب الى شيء منها احد وانما المصير

مذهب الحكماء واذا ابطل الجزء الذي لا يتجزى واستحال وجوده مطلقا ابطل مذهب جمهور المتكلمين

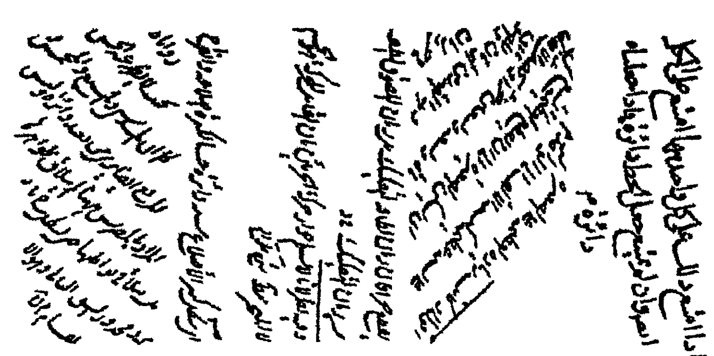
ومذهب النظام وهو ظ ومذهب محمد الشهرستاني ايضا لاداية بالاخرة الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع

تلك الاحتمالات العقلية ايضا لان ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع

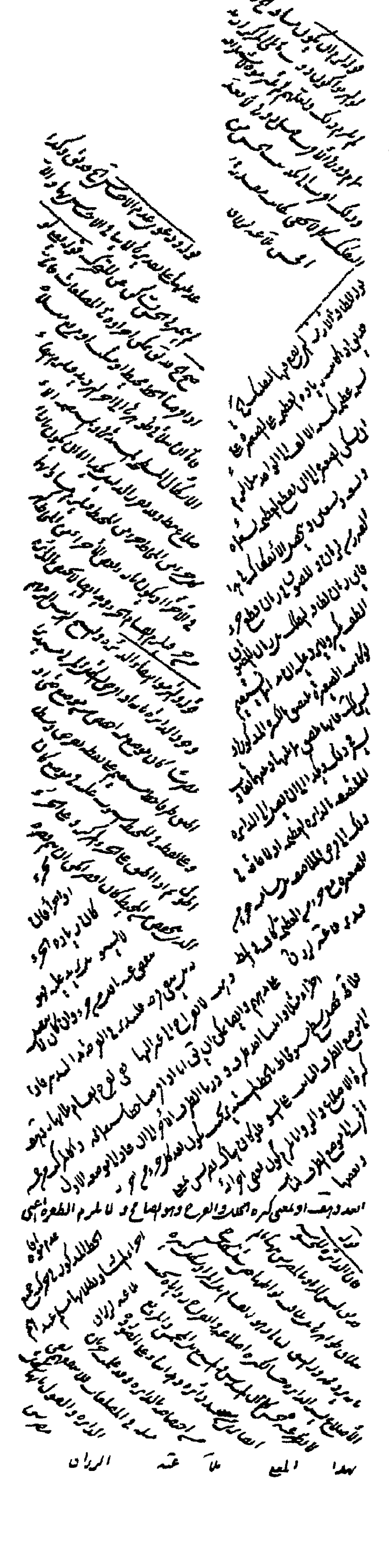
تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او جهتين فقط وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مط



دل على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب الذي اختاره المص ابطال الجزء
الذي لا يتجزى فلذلك اشتد اهتمامه واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما ما يدل على استحالة وجوده مطلقا
وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي
منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه جهة قدامه غير ما يحاذي منه جهة خلفه
فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما في الجهات الثلاث لان ما يحاذي منه هذه الجهات الست هو
اطرافه الخارجة منه فلزوم التعدد في اطرافه الخارجة لا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف
ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام ظاهرا والا فاصل فيه طرفها الفوقاني غير ما حاذى منه طرفها التحتاني
والا لكانت الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة الى الاخر وهو قح بالضرورة فلا بد ان يمرض في ذاته
شي غير شي فيكون منقسما ولو وهما هذا الدليل كما ترى يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى وعلى استحالة
الخط والسطح الجوهريين واذا استحال وجودهما امتنع ان يتركب منهما الاجسام الموجودة في الخارج ولا يدل
على استحالة النقطة والخط العرضيين فانهما غير متحيزة بالذات وغير ما لبه للمكان والسديه
يحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات وما في المكان والثاني من الطريقين ما يدل على
استحالة تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المص بقوله لحجب المتوسط يعني اوا فع
جزئين جزء من بحيث يلاقي الثالثة فلا بد ان يحجب المتوسط الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون مداخلا
لاحد طرفيه قطعا والتداخل مح والا لم يحصل التاليف بسبب زيادة في الحجم واذا حجب المتوسط الطرفين عن التماس
لزم انقسام الوسط لان ما يلاقي منه احد الطرفين غير ما يلاقي منه الطرف الاخر فيعرض في الوسط شيئان
فينقسم وهو خلاف المفروض ولحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلاثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء
وترا ثلاثة كانت او خمسة او سبعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا لا على التبادي وفرضنا
تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطؤ والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان
يكون ذلك التلاقي بان يكون احد المتحركين باسره على الطرف والاخر باسره على الوسط والا لم يتساو
الحركتان بل لا بد ان يكون شي من الوسط مشغولا باحدهما وشي اخر منه مشغولا بالاخر فيلزم انقسامه قطعا
ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد من المتحركين على الوسط وبعض
اخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة باسرها مع كونها غير منقسمة فرضا واعترض لا يقال هذا
الحج لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى وحده بل منه مع ما فرض معه من تركب المسافة من اجزاء وتر
ومن تحرك جزئين على السواء فيلزم استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذكرنا ما سوى ابراد
استحالة المجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع
فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس شي من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او اورد على الماتن
يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت او ستة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل
وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطؤ والابتداء فلا بد ان يتحاذيا ثم



وموضع الحاذات لابد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا بان يكونا معاً على احد الوسطين
والا لزم تداخلهما وباقي الجزئين لابد ان يحاذيا على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد
الوسطين وبعضه الآخر على بعض من الوسط الآخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين
ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفككات لما اتم الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يبين ان في
ما لزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه منه تفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا
خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء
الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق العظيم جزءا واحدا من مسافته فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك
اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافته نقلنا الكلام الى الجزء الثالث والرابع
وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزءا
واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساويتين لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم
وحركته وهو محال بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال
في سائر الاجزاء فيلزم تفكك اجزاء الرحى على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض يظهر بينها انفراج الخطوط
المثلثة المنفصلة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه فقالوا ان
الرحى تتفكك على مثال دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطافة
الازمنة التي يقع فيها التفكك وسكون المتحرك اي ومما يلزمهم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا مثلا ان
فرسا متحركا ولنا النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه المدة نحوا
الدور وبعد حركة الشمس قطعا وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد لانه اما ان يتحرك الفرس جزءا او اقل او
يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان المسافة التي قطعتها اعني ربع الدور
زائدة على خمسين فرسخا الاف الوف والثاني يوجب انقسام الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه
مع ان الحس يكذبه وادعوا عدم الاحساس بالسكنات لقصر زمنها وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته
بقدر زيادة حركات الشمس على حركاته فتكون حركاته مغمورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا فقط فلا اقل
من ان يرى تارة ساكنا واخرى متحركا لكنا لا نحس بسكونه اصلا وانتفاء الدائرة يعني لو صح الجزء لانتفت
الدائرة فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائها كما تتلاقى بواطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها
واذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنها الذي هو
كظاهرها المحاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا نجعل
الدوائر محيطا بعضها ببعض بلا فرجة فيها الى ان يبلغ دائرة تساوي منطقة الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء
هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان يتلاقى ظواهرها
مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق وقد التزموا انتفاء
الدائرة وقالوا ان المحيطي في الحقيقة فاما الدائرة المحسوسة فشكل مضرّس فليس بدائرة حقيقة



ابد ذلك بأن شرط صدق الإحساس أن يكون ما تطلب الإحساس به على قدر يمكن للقوة الحاسة إدراكه إذ لو
لم يكن كذلك لم تقو القوة الحاسة على إدراكه ولم يكن عدم إدراكها إلا على عدمه كما في ذرات المبثوثة في الجو
والأصوات الخفية جدًا فإذا كان النصف سرع في محيط الدائرة منحنيًا وذاك الصغر عن الحد الذي هو شرط الإحساس
لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه وأقول ليس بشيء لأن هذا النصف إن كان أصغر من الجزء لزم انقسام الجزء
وإن [illegible] مساويا أو أكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له أو أكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار
الساهي لما أقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين ما لزم القائلين به من المفاسد التي ألزموها
أراد أن يشير إلى أجوبة حججهم تقرير الحجة الأولى أن النقطة موجودة لقيام الدليل على وجود الأطراف كما
سيجيء في هذا الكتاب فإن كانت جوهرًا وهي ذات وضع يلزم المط وإن كانت عرضًا فمحلها إما منقسم والأول
انقسام النقطة لأن الحال في المنقسم لا بد أن يكون منقسمًا وإذا لم ينقسم محلها يلزم المط وتقرير الجواب ما قد
سبق من أن انقسام الحال بانقسام المحل إنما يلزم إذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة
في المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها
مطلقا جواب عن الحجة الثانية تقريرها أن الحركة لها وجود في الحال إذ لو لم يكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود
أصلا لأن الماضي والمستقبل من الحركة معدومان فإن الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وح لا يخلو إما
أن يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة أو غير منقسمة والأول باطل وإلا لزم سبق أحد جزئيها على
الآخر بالوجود لكونها غير قارة الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال موجودة فيه بتمامها
بل يكون الموجود أحد جزئيها فقط هف تعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها
غير منقسمة وإلا لزم انقسام الحركة لأن الحركة في أحد الجزئين غير الحركة في الجزئين وإذا ثبت المسافة التي
وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المط وتقرير الجواب أن الحركة لا وجود
لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لأن الماضي والمستقبل من الحركة معدومان قلت
لا نسلم أنهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فإن الماضي من
الحركة موجود في الماضي من الزمان وإن لم يكن موجودا في الحال والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل
من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وإن لم يكن موجودا في الحال والماضي من الزمان والآن لا تحقق له
خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقريرها أن الآن المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لأن الزمان موجود
فلو لم يكن الآن موجودا لم يكن للزمان وجود أصلا لأن الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فإن الماضي
صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم وإلا لزم سبق أحد جزئيه على الآخر بالوجود لأن
أجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا ما فرضناه موجودا هف وإذا كان الآن موجودا غير
منقسم فالحركة المطابقة له أيضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها أيضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب
أن الآن لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيها نفي الزمان مطلقا قوله لأن الماضي والمستقبل معدومان
قلنا لا نسلم أنهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا لأنه إن وجد

الزمان

الزمان الماضي فلانه ان يوجد اما في الماضي او في الحال او في المستقبل والاجزاء ط البطلان وكذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر ويكون الشيء طرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال ليس بموجود اصلا وعلى الشبهة ان عمر الزمان لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كما ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم توجد اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا وجود لها اصلا في شيء من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لهما اتضح بسقط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اصلا اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس ثمة حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا تقف الى حد لا تقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم يكن موجودة يعني انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى آخر منها متصل بالاول لا يخ اما ان يتصف بالحركة حال الكون في الجزء الاول وهو باطل لانه لم يأخذ بعد في الحركة او حال الكون في الجزء الثاني وهو ايضا باطل لانه قد انتهت الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني ليتصف بالحركة هناك فلا توجد الحركة اصلا وايضا المتحرك لا يتصف بالحركة حال الكون في الجزء الاول لكنه يتصف بها في اول زمان حصوله في الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في مكانه الثاني فاذا حصل له ذلك يتصف بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في المكان الثاني يتصف بالحركة في الآن الاول ويتصف ايضا بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا يكون موجودة اصلا والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم يعني النظام وهو وان لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجزء منه الا انه لم يرد ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصلة في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل ولزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان يهرب عنه بانه التزم معترفا به وان قيل المذكور في المعتبر ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه

عنده جواهر لا اعراض وان مثل الاكوان والاعتقادات والآلام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم
وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات فهي كالكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما اجسام عند النظام
جواهر لا خصائص صرح بذلك كلامه فذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت
وتداخلت حصلت الجسم الكثيف الا انه مع ما تقدم من معارضات اثبات الجزء انقض بوجود المؤلف مما يتناهى واما الوجوه
احتماع ثمانية اجزاء مثلا يجب ان يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا منقسما في الجهات الثلث متقاطعا امتدادانه
على زوايا قوائم ما الضرورة فيكون جسما مع تناهي اجزائه وينتقض به قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا تتناهى بالفعل
فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون وجوده في ضمن الجسم وكل جسم مركب من جواهر
غير متناهية قلنا فرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم اولا قد سبق آنفا وسيجيء ايضا ان النظام يجوز تداخل الجواهر
بعضها في بعض ولذلك يقول لا يصير المركب من الاجزاء التي فرضتموها طويلا عريضا عميقا لتداخل تلك الاجزاء
بعضها في بعض ولا يحصل بها حجم فان قيل لا يمكنه القول بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد
فلا بد ان يبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة فيفرض الكلام في تلك الاجزاء قلنا له ان يقول كل من تلك الاجزاء الغير
المتداخلة مؤلف من اجزاء لا تتناهى متداخلة ويمكن دفعه بانا نفرض الكلام ابتداء في تلك الاجزاء الغير المتناهية بالضرورة
القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما مر آنفا فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون
الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل فلا يبعد عدم تناهيها او نفرض في التقسيم
الى الثمانية ويجيء اذا ازدادت تناهى اجزاء كل جسم قلنا هذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه
البحث له حجم متناه ايضا واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك انه بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون
نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء
نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي هف فلا يكون شيء من الاجسام
مؤلفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد العظم والتأليف لا يستلزم كلما ان يكون نسبة
المؤلف الى المؤلف كنسبة الآحاد الى الآحاد من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين
بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين من النسب التي توجد في المقادير دون الاعداد فلا يوجد مثلها في الآحاد لان نسبتها
عددية قطعا واجيب بان تلك الاجزاء لما كان نظمها وتأليف بعضها الى بعض موجبا للحجم المؤلف منها وجب
ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم يتصور حصول الحجم بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها
كانت متساوية متزايدة لو تفاوتت لزم انقسام بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار
كانت نسبة مؤلف منها الى مؤلف آخر منها كنسبة آحاد الاول الى آحاد الثاني بالضرورة وبما قررنا اندفع ما قيل من ان تلك
الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية
ولا متفاوتة ويلزم عدم لحوق السريع البطيء لان السريع اذا قطع جزءا قطع البطيء ايضا جزءا اذ لا اقل منه ولا تخلل
للسكنات بشهادة الحس ولا يخفى ان هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء
متناهية ايضا بل هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون المتحرك لانهم يلتزمون تخلل السكنات في الاول

علم السكون وان الصف بجميع اللكون والمقطوعية والجواب ان هذا
الحكم مما هو عندنا فاثبات الفرصة دون متابعة لا انقطاع الفرص
عن الواحد عندنا عدم الشيء الى آخر فحينئذ نقول الاثبات الفرصة
لا يمكن ان يكون متساويا عندهم من حيث ان يكون كما ليس زمانا وان قيل
وكذا ليس له حدوث من الملك وقع فالاردية الواقعة من الاثبات المفروضة

ان يحصل عدم لحوق السريع البطيء مع قوله وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه وحينئذ واحدا كما هو صريح
المواقف وكان المصنف اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله ويلزمه كما فصل بين النقض بوجود المؤلف وعدم لحوق
السريع البطيء وتقريره ان المسافة المتناهية المقدار لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل
لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا
الى ما لا نهاية له واما امتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما مسافة فان تلك
تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق السريع البطيء قطعا والضرورة
قاضية ببطلان الطفرة ويحكى ان العلامة لما اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان
المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض كما عبر عنه مثبتو الجزء بان السرعة بهما تقتضي بطلان
احاط بها البيت ما بعده ما لزمكم من القول بتفكك الرحى وقد التزمتموه ومن الشواهد الحسية لبطلان الطفرة
انا نمد القلم فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض ولو كان ذلك بطريق الطفرة لبقي الاجزاء البيض
بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء المسودة اقل من المطفور عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية
فدعوى ان منع الاحساس بالبيض لا لقلته بل الى هذه المكابرة بل يجب ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة
من اجزاء غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان معا
فيمكن قطعها فيه وهذا كما ان المسافة المتناهية يحتمل عند العقلاء تعم الانقسامات الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها
في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها وقطع نصف نصفها وهلم جرا الى ما لا نهاية وذلك لان
كلا من المسافة والزمان المتناهيين قابل للانقسامات الى غير النهاية فان قيل لم لا يجوز ان يتحلل ما لا يقول الا تناهي الاجزاء
في كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه فانه يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد
يفرض في ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية قلنا قد تمسكوا في القول بالاجزاء الغير المتناهية بانها كانت للحصر وقبول الجسم
للانقسامات الغير المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها في كل امتداد يفرض فيه والتداخل دفع لجواب النظام عن
برهان التناسب حيث قال الامام ان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وانما يكون كذلك لو لم يتداخل بعض الاجزاء في
بعض فان التداخل يقتضي بطلان ذلك فان حاصله ان الكل ليس باعظم من الجزء واذا ثبت امتناع تركب الجسم مما لا
يتجزى اصلا وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في نفسه لا مفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب
ان يكون الجسم المفرد قابلا لانقسامات غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يمتنع عنده قبول
الانقسام بعده كما عليه الشهرستاني اذ اللازم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات الغير المتناهية يمكن ان توجد
بالفعل اما في الخارج او في الذهن مفصلة فانه ممتنع عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم تركبت تلك الاقسام التي
لا تتناهى لزم ان يوجد فيها جسم غير متناهي المقدار مع انه محال وانه فرض ذلك الجسم متناهي المقدار الذي
قسم اليها وذلك على قياس ما قال المتكلمون ان معلومات الله تعالى غير متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى في الخارج
محال عندهم فليس معناه عندهم الا ان تأثير القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تأثير
القدرة يمكن وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها لا تصل الى حد لا يمكن الزيادة عليه

قوله والكسر لا يحتاج الى آلة فالكسر في الاصطلاح قسم الانفكاكية لا يحتاج الى نفوذ الة في المقسوم سواء اطلق عليها الكسر في اللغة او العرف او لا لكن القطع قسم الانفكاكية يحتاج
اليه فلا يرد ان الفسخ الانفكاك لا ينحصر في هذين القسمين اذ تفرق سائر اقسام الانفكاك وليس بقطع لعدم نفوذ الالة ولا كسر لغة قوله لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا في
الا المغايرة في الخارج لا يستلزم الانفكاك والظاهر انه التوهم ان من كلام الشيخ والمصنف الشيخ فحسب فان ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال بالفعل في
الصاحب ذكره في مقابلة القسمة الوهمية الفرضية كما في الاشارات ذا المصنف قال في شرح الاشارات الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق ولا يكون والثاني
يكون اما في الخارج او الوهم فمثال الاول اما الفك والقطع ومثال الثاني اما باختلاف عرضين قارين ومثال الثالث اما الوهم واما حين ان سببا نقله لا بد لكون قسم الانفكاكية

فقد ثبت ما اختاره المصنف من مذهب الحكماء وهو ان الجسم المفرد متصل في نفسه وقابل للقسمة الى ما لا يتناهى ثم ان القسمة
اما ان توجب انفصالا في الخارج او لا فالاولى هي القسمة الانفكاكية المنقسمة الى الكسر والقطع والفرق بينهما ان
القطع يحتاج الى آلة نفاذة نفصل بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج اليها والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في
الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة الخارجية وقد تسمى ايضا قسمة وهمية وقد يفرق بينهما
بان الفرضية ما هو بفرض العقل كليا والوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية اما ان تكون
بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي مقترنين في محلهما
لا باقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير مقترنين في محلهما باعتبار نسبة الاضافة
الى غيره كمماستين او محاذاتين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف عرضين من القسمة الانفكاكية
التي توجب انفصالا في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا للمحل البياض في الخارج وكذا ما يماس او
يحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير ما لا يماس او يحاذي منه جسما آخر والجواب انه لا يوجب انفصالا في الخارج لان
الجسم اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع ضوء على بعضه او لاقاه جسم آخر او حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك
جزئين منفصلا احدهما عن الاخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى وصار متصلا
واحدا اذ لو كان كذلك لكانت المسام تصير فيما عرضنا هنه في الخارج بحسب محاذاة المتحرك حدودها متفرقة
منفصلة في نفسها ولحدوثها في ذاتها عند انقطاع الحركة وما ذكر من المغايرة فانما هي بحسب العقل لا بحسب الخارج
واذا تمهد هذا فنقول ما ذكر من الادلة لا يدل على ان كل جسم مفرد قابل للقسمة الانفكاكية بل انما يدل على انه
قابل للقسمة الوهمية والا لكان جزء لا يتجزى وما في حكمه فاذا تبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية
كذلك قابل للقسمة الانفكاكية ايضا فنقول والقسمة يعني الوهمية بانواعها يعني ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد
توهم الوهم جزئيا او لا بمجردهما بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين تحدث في المقسوم اثنينية ذاتية
طباع كل واحد منهما طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له في الماهية فيجوز على الجزئين المتصلين المفروضين
في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الخارج الموافق له في الماهية من الانفكاك
الرافع للاتحاد الاتصالي فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز القسمة الانفكاكية فبطل مذهب ديمقراطيس واتباعه
وهو ان مبادئ الاجسام البسيطة اجسام صغار صلبة متجزئة في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزئة بحسب
الخارج وان الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصالها عن افرادها وكل جزء منها متصل في نفسه
بحسب الحقيقة وغير قابل للانفصال الفكي بل للانفصال الوهمي والجسم المركب يقبل الانفصال الفكي كالماء متصل في
نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ولما كان هنهنا مظنة سؤال وهو ان يقال يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين ما
يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك لتحقق مانع في الجزئين المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك
لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي يعني ان ذلك المانع لا يكون لازما لماهية الجزئين المتصلين المفروضين في
الجزء المقسوم وهما والا لانحصر نوع ذلك الجزء في شخصه لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية
وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هف واذا لم يكن المانع

لا يقال عارضنا معارضنا فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا ينفي الامتناع الذاتي المنافي للقول
الذاتي الذي هو مقصود اهل هذا الدليل مبني على تساوي تلك الاجسام في الماهية وهو ممنوع وان بني على تسليم الخصم كان
حكما على خلاف الحكمة اولى مساواة الدليل الاول في عدم انحصار النوع في الشخص اذ لو لم ينحصر لم يتحقق الجزء الخارجي الواقع في
وتم الدليل على ما على تقدير تحقق الخارج المواقع لعل تشخص احدهما مانع من ذلك القبول او تشخص الاخر شرط له فلا يكون
الجزء الواحد قابلا للانفصال من حيث انه مقرون بهذا اما لوجود المانع او فقدان الشرط واجيب بانه مع ان المانع لا يكون
لازما والامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء واحد اي متصل في حد ذاته لا مفاصل واجزاء بالفعل
كما هو عند الحس يقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي الى ما لا يتناهى وقد مضى ولا طول ومن ثم تعالى ان ذلك
الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال في شيء آخر وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج
اصلا وقال الاشراقيون ان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالين وذاته فهو من جنس جوهره وذاته يسمى جسما
ومن حيث قبوله للصور النوعية التي للانواع الاجسام يسمى هيولى واختار المصنف هذا المذهب وذهب ارسطو ومن
تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل حال في جوهر آخر يسمى بالهيولى فرد به ما احتجوا على ذلك بعد تجريده عن الزوائد والالفاظ
المستركة والمحاورة التي توجب صعوبة الفهم ووجود الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل بذاته الذي كان بالاتصال
اذا طرأ عليه الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتيهما فلا بد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل
الاول وبين هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين والا لكان تفريق الجسم الى جسمين
اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه واجاب عنه المصنف بقوله ولا
يتصور ذلك اي انفصال الجسم وقوله للانفصال تسبب مادة شق الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى اي لو اقتضى
سوق مادة شق الجسم لزم التسلسل ووجود مواد لا يتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان
يكون مادة هذا هي مادة ذاك بعينها وهو محال لاستلزام ان يكون الواحد بالشخص في آن واحد في مكانين واما غيرها
فح ان كان مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث عندهم مسبوق بالمادة ويكون تلك المادة
ايضا حادثة على هذا التقدير فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل ويلزم ايضا
انعدام مادة الجسم المتصل بانعدام جوهره المتصل بذاته وحدوث مادتين للجسمين المتصلين عند حدوث جوهريهما المتصلين
فيكون ذلك اعداما للجسم بالمرة لانعدام جوهره المتصل بذاته وحدوث الجسمين آخرين عن لا شيء وهو مع بطلانه بنفسه هدم
على اساس وجود امر باق في الحالين وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل
موجودة بالفعل لا يتناهى عددها الى حد يقف عنده كما عرفت في الانقسام فلا بد ان يكون تلك المواد غير متناهية
بالفعل اذ لو كانت متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى مرتبتها واجيب بان المادة تحصل عند الانفصال
هو بعينه عند الاتصال ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال الواحد متعدد عند الاتصال
المتعدد ولا نسلم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم
ذلك لو كانتا موجودتين فيه بالفعل متمايزتين وليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا
يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المتصل المتعدد متعدد

فمتى كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا بها اختصاص الناعت بالمنعوت فيكون محلا للمتصل الواحد حال

الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا ويسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى بالصورة

الجسمية والجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية قد تسمى جسما لانها الجسم في بادي الرأي فان قيل الاتصال الجسم عبارة

عن كونه بحيث لا يكون له مفاصل واجزاء بالفعل والانفصال عدمه عما من شانه ذلك وان اريد بالاتصال معنى آخر

فلا نم ان يثبت الادلة المذكورة كونه متصلا بمعنى آخر فان الادلة المذكورة لا تدل لو دلت الا على ان الجسم المفرد ليس له

اجزاء بالفعل لا قبل الانقسام الوهمي والخارجي فهما معنيان عرضيان اي دالان على حقيقة الجسم متواردان عليه

فح لا نم ان الجسم عند طريان الانفصال عليه ينعدم دائما وانما ينعدم وصف اعني كونه متصلا بالمعنى المذكور ولما

الجسم اذا لم يكن متصلا لم يكن بحسب نفسه قابلا للابعاد الثلثة فلم يكن جسما الستة لان قابلية الابعاد الثلثة ان لم يكن

فصلا له على ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون لازما له فعند طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته

ويحدث جسميتان باخريان اوكل لقائل ان يقول القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعني الكمية السارية

في الجهات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه معروضا للجسم التعليمي والجسم اذا طرأ عليه

الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي الذي كان قبل الانفصال وحدث عارضان آخران اعني الجسمين

التعليميين الحادثين بعد الانفصال وقابلية الابعاد الادنى للجسم الطبيعي لا يبطل عنه لعدم انفكاك جسم تعليمي ما

عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصورة

الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومع الصور المتعددة متصلة متعددة فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصلة

في ذاتها لا تقبل الانفصال بل ينعدم عند الانفصال ويحدث صورتان اخريان والهيولى لكونها في حد ذاتها

لا متصلة ولا منفصلة باقية في الحالتين ونحن نقول المتصل في ذاته هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم

ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالتين فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول

ان الجسم اذا طرأ عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة عاية ما في الباب انه كان قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد

فصار بعد الانفصال قسمين كل منهما قابل للابعاد الثلثة فالجسم لم ينعدم من حيث وحدته وطرأ عليه كثرة والجسم حال

الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم قط فكما تقولون ان المادة شخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال

كذلك نقول ان الجسم شخص هو عند الوحدة اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية الامر انه لا نقول

ان الجسم ح شخص واحد بل اشخاص متكثرة فان قيل اذا كان هناك قصعتان في كل منهما قدر من الماء فلا شك ان لكل

من المائين ح تشخصا يمتاز به عن الآخر فاذا صببناهما في كوز يرتفع عنهما الامتياز ويزول تشخصهما فيعدمان

بانعدام تشخصهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة ولم ينعدم قط قلنا المجموع ذلك

الماء تشخص يمتاز به عن ساير المياه وهذا التشخص باق لم يزل ولذلك صح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه

عند الوحدة لم ينعدم قط وانما الزائل تشخص آخر به امتاز كل من المائين عن الآخر وبزواله الكثرة الجسم لا دائما

بالكثرة فان قيل بزوال هذا التشخص كان في مقصود نا وهو لزوم انعدام مجموع الماءين لان كلا من الماءين ينعدم

بانعدام تشخصه الذي به امتاز عن الآخر وبانعدامه ينعدم المجموع ايضا ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا ان المجموع ذات كل

من الناس بدون تشخصه الذي امتاز عن الجزء الآخر فان هذا التشخص ليس من مقومات المجموع الذي هو باق
في حالتي الوحدة والكثرة وانما هو مقوم لتشخص كل من الناس لا للناس الذي هو جزء من المجموع والحاصل ان تشخص
كل من الناس مركب من معروض هو جوهر الماء او عارض به امتاز عن الماء الآخر والمعتبر في تقوم المجموع هو المعروض
دون عارضه ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبيعي يقتضي طبيعته حصوله فيه ولو اخرج عنه فبالقسر يطلب الى
الحصول فيه عند الخروج على اقرب الطرق يعني اقصر الانقياسها وذلك لانه لو خلي الجسم وطبعه اي فرض بعد
وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة لا امكان جسم لا في مكان ولا تصور
حصوله في جميع الامكنة معا ولا يكون حصوله في ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا
الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر آخر داخل فيه مخصص به هو المراد بالطبيعة
فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان لكان منافيا لمقتضى طبعه فيستند الى قسره واذا خلي وطبعه
عاد الى ذلك المكان باقتضاء طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير الفاعل فيه ان كان من الامور
الخارجة التي يفرض خلوه عنها فلا نم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا في مكان
او مقتضيا له وان لم يكن منها اي من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله في مكان معين من فاعله اما ايجابا
او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار وأجيب بان تخلية الجسم مع طبعه لا تتصور الا بعد وجوده فاذا فرض
الجسم موجودا اما ايجابا او اختيارا وفرض في هذه الحالة اعني حال وجوده معرى عن جميع التاثيرات التي لا تكون
من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا بد ان يكون حاصلا في مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير
الفاعل في وجوده من تتمة فرض وجوده فلا يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره في
حصوله في مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته اقول فيه بحث لان الاين
من الاعراض التي لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كما صرح به المص في شرح الاشارات فالفاعل اذا اوجد
الجسم اوجده في مكان لامتناع تصور وجود جسم لا في مكان فالتاثير في حصول الجسم في مكان من تتمة تاثير الفاعل
في وجوده وليس من الامور التي يمكن ان يفرض خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن
تحقق التاثير في وجوده بدون تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود
الملزوم الثاني ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان يكون مستحيلة
بحسب نفس الامر فلا يصح الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على
ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع الثالث النقض باجزاء العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة بل يقع في
امكنتها حسب ما اتفق فان الجزء المائي مثلا ربما استقر في جزء من مكان الماء وربما استقر في جزء آخر منه مع
جريان الدليل فيها ودفع عن الاجزاء البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها انفصلت بكليتها بلا تعين
اجزاء موجودة فهي ما دامت اجزاء موجودة لم تخل وطبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء
من مكان العنصر الغالب دون اجزاء اخر منه لا يندفع بهم ولا يخدمهم تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط يقتضي مكانا
طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب واستدل ايضا بان الاجسام اذا لم يكن لها قاسر يتوجه الى

منها الى مركز العالم والخفاف الى المحيط ولا نسلم ان ذلك بحسب اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك اقول هذا الدليل
لا يفيد الدعوى الكلية وقال الشارح بورود النقض بشيء من الامكنة حال التخلص بتردده بعينه حتى يتصور ان يحصل معينا
طالب لها بطبعه دون ما عداه واذا بينا مدرة الى فوق فانما تعود الى مركز الارض لا الى الحيز الذي يميل الى كله الذي يجذبه
بعلة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم ولو جعل الارض قطعتين وجعل كل قطعة في جانب آخر لكان
طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك
الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه الآن حجر لا يقع ذلك الحجر اليها لطلبه للارض التي هو منها ولو فرض
انها انقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث يتهيأ
تلاقيها ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلقى الجزء الواحد كل جزء لاجرم طلب ان يكون
قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شأنها هذا فلزم من ذلك استدارة
الارض وكرويتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب المصنف ان المكان هو البعد لا السطح على ما تحقق كان
عنده لكل جسم مكان حتى للمحدد للجهات فانه مع كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل بان
المكان هو السطح الحاوي للجسم المحوي فالمحدد عنده ليس في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام
اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد اسمي يعني لا يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد الا واحدا اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا
ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما مخلى مع طبعه فان طلب الآخر فهذا المكان الذي
هو فيه الآن ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الآخر حال الكون في احدهما فالآخر ليس طبيعيا
له لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه اقول عدم الطلب للمكان بسبب وجدانه مكانا طبيعيا آخر لا يقدح في كون
هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا لمكان هو مطلوب له واما اذا كان الجسم خارجا
عنهما لا على سمتيهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما
طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالآخر ليس طبيعيا له والكل محال فالمكان الطبيعي واحد اقول وقوع الجسم لا على
سمتيهما مانع من التوجه اليهما معا فلا يجامعه كون الجسم مخلى بطبعه فلعل منشأ الاستحالة اجتماع هذين
الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان المركب مكان الغالب او ما اتفق وجوده فيه قالوا ليس للمركب
مكان وراء امكنة البسائط لان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على مكان
البسائط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط ثم المركب اما ان يكون بسائطه متساوية في قوة الميل الى امكنتها
او يكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو الذي اتفق
وجوده فيه والا فمكان الغالب فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل داخلا وطبعه طالب لذلك
المكان واعترض عليه اما اولا فلان المركب المتساوي البسائط لو اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه
طبعا بل يسكن اينما خرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له اقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية تشتد عند
القرب من امكنتها وتفتر عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه بسائطه بحسب قوة الميل الى امكنتها
لا يكون ذلك المركب في مكان آخر متساوي النسبة الى امكنة بسائطه بل يكون اقرب الى مكان بسيط من بسائطه

فعلت للبسيط على سائر البسائط وبحدها الى مكانه واما ثانيا فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية
يقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا
وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لاحاط به حد واحد او حدود لوجوب تناهي الابعاد كما سيجيء بيانه ويكون له من تلك
الاحاطة هيئة ولا نعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا مؤثر خارجا
فعلتها طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي
ابعاده وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم قيل هذا غير وارد لانه
انما لا يكون حصول الشكل موقوفا على وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم لا ينفك عن مكان
عند القائل بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود
الجسم من حيث هو والواسطة اذا لم تستند الى ذات الشيء ولم يكن لازما له كان امرا غريبا قطعا بخلاف ما تستند
الى ذاته وهو ظ او يلزم ذاته من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الشيء فلا يكون
امرا غريبا ايضا نعم لا شك في وروده على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود الجسم كما في المحدد
بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة
لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى
الكرة فهيئة افعال مختلفة فان المضلع من الاشكال يكون بعضه خطا واخر سطحا واخر نقطة واعترض عليه
بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع فهو انا لا نسلم ان تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا
لم لا يجوز ان يكون هناك جهات مختلفة تصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد امور مختلفة والثابت
بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه آثار متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسائط
لا يجوز ان تشترك في الشكل لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم
اختلافها في الطبيعة واجيب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم
اتحاد العلة فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف
فيها فح امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبائع المختلفة فلم حكمتم بان الشكل طبيعي
اجيب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبائع فلا بد من استناد
الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق
والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيطة ليست كرية
لما عليها وفيها من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقع هناك اسباب خارجة
عنها كالرياح والامطار والسيول فاثلمت بها حفر من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال
فلا جرم تغير شكل الارض على ذلك الاسلوب المقتضي لتلك الخصوصيات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي لتلك
الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبعها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى
طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع من الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء

ولما امتنع من حصول تلك الهيئة وذلك بطل قطعا اختصار الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة
للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبعها لكن لما زال القاسر الشكل
ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة
في ذلك ثالثها ان الافلاك المكوكبة فيها نقر يتركز الكواكب فيها مختلفة بالقدر اذ هي مساوية لمقادير الكواكب
المختلفة الاقدار المالئة لتلك النقر وبالوضع ايضا لان تلك النقر موجودة في جانب من الفلك دون الآخر
وكذا الثخن يختلف فيها بالرقة والثخانة فهذا اختلاف حصل للطبيعة الواحدة في مادة واحدة واسباب الاختلاف
المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد يحصل له صورة نوعية تقتضي كرية شكله
لكن اتصلت به صورة اخرى اورثت فيها كرة اخرى تختص بها هي كوكب او تدوير او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى
في الاول نقرة او ثخن مختلف الثخن فان قيل حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات
مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك اجيب بانه يجوز ان يكون لاختلاف الصور في بعض البسائط مستندا
الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن يبقى على هذا انه يلزم اجتماع صورتين
نوعيتين في الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو محال وايضا اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى و
طبائع فلا يكون بسيطا وايضا اذا جاز ان يحصل بالفلك صور متعددة هي مبادئ افعال مختلفة جاز في سائر البسائط
فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا ويمكن ان يدفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية في المركبات وقد حل
فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بان
تركيب القوى ان يكون لجزء من جسم قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان لجزءان كان له قوتان وليس الامر
في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تعرض
في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الا شكلا مستديرا فانها اي القوة المصورة قوة طبيعية
مبدأ لاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم
ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون
تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا
للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع الاجسام
ما يمنعها عن ذلك وتحقيقه انا لا نسلم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركبا يلزم ان يكون الحيوان كرات
وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد وكذلك لا نسلم انها اذا كانت مركبة في محل مركب
يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد
وذلك ممنوع والمعقول من المكان البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك ولانه مساو للمتمكن ولانه يشار اليه بالاشارة الحسية فانه
في الجسم ههنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يقبل التنصيف والتثليث وغيرهما من ذلك ولانه يقبل
زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور المذكورة للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات
الطبيعية اما للثقال فالمركز واما للخفاف فالمحيط وكلاهما موجودان واما في الحركات الارادية فموضع حاصل له

لما انتهى الى الاجسام التي في منتهى حركته والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكما

ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل فيها

مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم

عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانقسام الجسم انما هو في نوع موهوم الى نوع آخر

التقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم وان الجسم

بكليته في مكانه ومالى له لم يجز ان يكون المكان امرا موهوما لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه

فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة التركيب محيطا بالجسم بكليته فهو اما

في الجهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا غير صالح الامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون

حالا في المتمكن والا لا انتقل بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته

والا لم يكن مالئا له وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه

سيما والفارابي وغيرهم من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم

بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته وذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم

ويملؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما

بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات

عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام

التي هي جواهر كثيفة وح يكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون

ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين ولا مزيد للاحتمالات على الثلاثة ولما اقيم الدليل على كون موجودا ابطل مذهب

المتكلمين وبقي الاحتمالان الآخران فمتى بطل واحد منهما تعين الآخر بالضرورة ولما ثبت اني المكان هو البعد وثبت

فانا لا امارات تشاهد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون بالاطراف

الاطراف الداخلة لا الخارجة فما بين الاطراف هو البعد الممتد داخله لا السطح الباطن اذ هو غيرها وايضا فانهم

يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون مملوءا ولا يقولون ان السطح يكون فارغا ويكون ممتلئا وايضا

يحكم الذهن بان الجسم هنا لسا او هنا لك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو

الحال في الجسم ومانع مساوية ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بحملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن

ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح تقريرها ان المكان لو كان هو

البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه

وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين

الملاقيين للمادة لان تجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة واما البعد المجرد الذي لا يقوم

بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها بحملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة

الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فيجوز التداخل فيه لا يفضي الى الاستحالة المذكوره واعترض عليه

فان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه مطلقا
كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او في جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين
فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل
ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم له ولا
عظم له اصلا اذا لاقاه بطرفه لاقاه باسره ولم يتصور في احدهما شيء خال عن الآخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما
فقط وذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى بطرفه في الجهة التي اتصف بالعظم فيها كان مجموعهما
اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام فيه
المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست مقتضية للانقسام وكذا الصورة الجسمية فان انقسامها لما معها من المقدار
لكنها مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزامه كون الكل ليس باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما
ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من جهة دون اخرى ان كان من الجهة التي ليس لها من تلك الجهة عظم فظهر مما ذكرنا
امتناع التداخل في الابعاد مطلقا سواء كانت مادية او غيرها قال الامام في الملخص لو امكن ان يشكك العقل
في ان هذا البعد الموجود في طرفي هذا الاناء بعدان مع ان هذا المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فليشكك في ان هذا
الشخص الانساني الواحد هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة اقول وفيه نظر لان للقائلين بان المكان
هو البعد ان يقولوا انما اقمنا البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم بالجسم وهما موجودان
متغايران وحكم الحس بانه ليس هناك الا شخص واحد لتغايرهما لا يصح مع البرهان لانه ليس معقولا بل محمول على ابهام التمييز
بينهما في الاشارة الحسية كما ان البرهان لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود
واحد بل جزمنا بان هناك موجودين احدهما الهيولى والآخر الصورة وههنا وجوه اخر منها انه لو كان المكان هو البعد
فلا يخلو اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان آخر فيلزم ان يكون له مكان و
ينتقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى النهاية وهو محال لما مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة المتساوية
لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيفتقر الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا
في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال واما ان لا يكون قابلا للحركة
فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المساوي في قبول الحركة وعدمه في الشيء مساو لذلك
الشيء اقول يمكن الجواب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم التسلسل قوله فيلزم ان يكون للمكان مكان قلنا
نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الانتقال من مكان الى
مكان وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وانما يلزم ان لو وجب
ان يكون لكل مكان مكان وهو ممنوع واحتج ايضا بانه ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة
على ما ندعيه من ان البعد الذي هو المكان واما ان يستغني عنه فلا يحل في المادة على ما هو شأن البعد القائم بالجسم
لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه
الى المحل ويعرض له الحلول وبهذا اندفع ما قيل لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين على البعد الذي

هو المكان والبعد العام بالجسم وهو اجتماع المثلين واخص من الكل بانه يجوز ان يكون البعد العام بالجسم محالفا ما
للبعد المفارق وان اشترکا فی انه عرض هو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص
البعد المفارق بامكان الفرد فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتصادفت الاحكام
الى اصحاح القائلين بان المكان هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوي والا لتصادفت احكام
الواحد في حالة واحدة بيانه انه يلزم ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون
متحركا في تلك الحالة لانه تتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فلزم
اجتماع الضدين اعني الحركة والسكون في الطير المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد في صندوق يكون متحركا بالاستقرار و
يلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم للسكون او نفسه لان تبدله لازم للحركة
او نفسها واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة اذا كان باشياء منه كان حركة واذا كان باشياء من غيره كما
في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض
كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة انما الموصوف بها حقيقة بالذات ما يتعلق به وصف
المتحرك بالعرض بالحركة وصفا بحال متعلقه او لكن اذا امل يلزم ان يكون انسان محفوفا بكرباس ملاصق له
من ظاهر بدنه حيث محفوفا اذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطل بالضرورة
وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا
وذلك سفسطة فلا مدفع له ولم يعم المكان اشارة الى دليل آخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع
بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه
الباطن مكانا له فليس المكان يعم الاجسام كلها والقائلون بالسطح يلتزمون ذلك مع انه مما نقض لعا لهم فانهم لما اثبتوا
المكان الطبيعي للاجسام فالواجب يعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان فهذا اعتراف ان كل جسم يحتاج الى كونه
في مكان وحكموا بذلك هنالك وسواء علينا اسميناه المكان الطبيعي فانا لهم تسوية ذلك والتزموا قولهم بان
بان المحدد لا مكان له فاعترفوا لا تسليمهم بما ادعوا هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية
التي لا تقتضي تبدل المكان انما تعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما تصغاه المتأثر ان يحسب ما يعرض لهما من كونهما
فوق الارض او تحتها فلا شك انهما تبدلان المكان ولهما انتقال من مكان الى مكان آخر وكذلك جميع اجزاء المحدد
تبدل امكنتها امكنة اخرى في الحركة بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية لم ينتقل من مكان
الى مكان آخر لم يكن الشمس مثلا مع سائر الكواكب تنتقل اصلا الى سطح الاشرف بها تارة فوق الارض وتارة تحتها
وكيف لا يكون منتقلا من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ومستبدلا
بسبب حركته الوضعية مكانا آخر كان المحدد في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد
دون السطح هذا وقد يقال ان لهم ان يخصوا قولهم كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان بالاجسام التي لها مكان طبيعي
عند ما لا امكان لها ان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان ذوات مفروضة فلا يعرض لها حركة حادثة
وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم منها انما الدورة

لو دار المكان البعد من حيث التجرد او ورد عليه بعد المذهب ان تحت امر عن تكون لبعث في الوهم و لو كان تحت ما قال السبع في طبيعيات الشفاء
من ان التوهم يتبع الحيث في نات فهنا عن نبأ فان اراد معنى المكان لها في ذلك البعد ثم لكن ذلك البعد ليس لشيء من اذا في الوهم لا في الخارج
وان اراد بعد ما هو مكانه حقيقة من السطح ثم وليس هذا من عن كر وجلي ان لو اراد معنى المكان لها اما يدل عليه الامارات الاربعة المذكورة التي اتفق الجمهور عليها
وهو المراد بالمكان عند الجمهور وما يراد فيه من الموضع في ان ذلك المكان المدلول عليه بالامارات التي ليس هو البعد بل السطح والحق ان ما يحكم اعلى الا بعد ما هو مكان له
الجسم عن وجه عند من عن النقاب الخصوصية ثم ادا النقبا المخصوصة بفصل الا من الحرمة الكتابية تحرم بان السطح ليس الموجود بعد التجرد فتحصد انا العلم
بان المكان المجرد الموجود ليس باه شأن التجرد بعد الذكر ابح عن شيء فتم قال المص قدس سره فهذا المكان لا ينبغي عليه كالوعن بعد في موقع القائلين

او صافها بالقياس الى الامور الناشئة معا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انقالها من مكان الى مكان ولبير
مما علم بالضرورة ولم وجوه اخر منها انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي صح عنه الحجر الساكن في الهواء فملأه الهواء لم يبطل والسطح
الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل ذلك على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي
بطل ومنها ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك بالحصول فيه يجب ان يكون موجودا حال
الحركة لتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي ان يطبق مركزه
ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يعرض للحجر من كونه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط
بها الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان يطبق محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة من
النار فلا بد ان يكون موجودا حال ما يعرض هذا الخفيف من كونه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا
يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف
ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق على المكان ما لم يجب ان يكونا متساويين فاذا كان
المكان هو السطح لا يكونان متساويين فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفيحة رقيقة كان السطح المحيط بها
المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفيحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفيحة مع ان الجسم في الحالتين واحد
وايضا اذا اخرجنا من الجسم جزءا عميقا فقد نقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي له وايضا اذا فرضنا
الماء المملوء فيه اذا صب فيه بعضه كان ذلك اكثر مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له كذلك قبل الصب وبعد نقص
المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن من الزق بحاله ومنها ان المتمكن ما لم المكان منطبق عليه كما مر آنفا ولا
يتصور ذلك الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان فلو
كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض
ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفع هذه الوجوه الثلاثة بان معنى كونه مساويا لا يلزم ان لا
يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه داخل المكان لا ان كل جزء من
حجمه ملاق لجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل والقائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين
بان البعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله وعليه المص والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم
على جوازه وهم اصحاب الخلاء والاستاد وبت حركة في المعاوق حركة عديمة عند فرض معاوق فلا نسبة بينهما
احتج المانعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا للزمان تلك الحركة بدون المعاوق
واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة الجسم في مسافة من الخلاء ولا محالة يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض
حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في مسافة من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه عشر ساعات
ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول بحسب يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء
الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء
الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحد المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم
الشرعة والبطوء الا في قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوي زماني حركة ذي المعاوق

أعني التي في الملاء الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق وأعني التي في الخلاء واعترض عليه بأنا لا نسلم إمكان قوام يكون على
نسبة زمان الخلاء إلى زمان الملاء وإنما يمكن لو لم ينته القوام في مراتب الرقة إلى ما لا قوام أرق منه إذ لو انتهى جاز
أن لا توجد تلك المرتبة قواماً على نسبة زماني الخلاء والملاء أو عدم الانتهاء ممنوع ولو سلم فلم لا يجوز أن يتوقف
المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه وحينئذ يقوم الاحتمال المذكور أعني أن لا يوجد معاوق على النسبة
المذكورة ولو سلم عدم التوقف أيضاً فلم لا يجوز أن يكون نسبة زمان الخلاء إلى زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك
النسبة بين المعاوقتين فإن الأولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن أقليدس على أنه
يجوز أن يكون نسبة مقدار إلى آخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين الأعداد ثم أقول لا نسلم أنه إما أن يمكن أن
يكون الحركة بدون معاوقة من الملاء في زمان أو لا يمكن فإن أمكن يقول بعض من زمان الحركة في الملاء الغليظ كساعتين
مثلاً في المثال المفروض بإزاء نفس الحركة والباقي كتسع ساعات بإزاء معاوقة الملاء الغليظ وزمان حركة
الملاء الرقيق في المثال المفروض ينبغي أن يكون ساعة لأجل نفس الحركة وتسعة أعشار ساعة لأجل معاوقته إذ
المفروض أن معاوقته عشر معاوقة الملاء الغليظ فالزمان الذي بإزاء معاوقته عشر الزمان الذي بإزاء معاوقة الملاء
الغليظ فلا يلزم أن يكون الحركة مع العائق كهي لا معه وإن لم يمكن بطل أصل الدليل لكن هذا لا يجامله أن الخلاء
مح إذ لو كان ممكناً لم يلزم من فرض وقوعه مع الأمور الممكنة مح لكنه يلزم من فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلاث
المذكورة على الوجه المذكور مع أن كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع تلك الأمور أيضاً ممكن تساوي ما في ذي
المعاوق وعديم المعاوق وامتنع قطعاً فالخلاء مح وإذا اعترفتم بأن الحركة بدون معاوقة من الملاء لا يمكن أن يكون
في زمان فقد اعترفتم باستحالة ثالث أحد الحركات الثلاث أعني الحركة في الخلاء على الوجه المذكور أعني كونها في زمان
ولزمكم الاعتراف ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض أورده بعض المتأخرين بوجه آخر وهو أن للحركة بعضها
زماناً وبسبب المعاوقة زماناً فيقسم بإزاء المعاوقة ويختص بأحدهما فإذنها فإذن زمان نفس الحركة
غير مختلف في جميع الأحوال وإنما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد أيضاً
ما يحصل منه للسالم ولا يلزم على ذلك المح المذكور والصحيح الجواب عنه مقدمة هي أن كل حركة لا بد أن يكون
على حد ما من السرعة والبطؤ لأنها لا محالة يكون على مسافة وفي زمان فإذا فرض حركة أخرى تقطع تلك المسافة
في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت أسرع أو أبطأ من الأولى فإن كانت تلك الحركة نفسانية أي صادرة
عن شعور وإرادة جاز أن يحدد النفس حالها من السرعة والبطؤ بأن يحصل ملائماً حدته بها وبعثت منها الميل
ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة أو البطيئة وإن كانت طبيعية أو قسرية احتاجت في تحديد حالها من السرعة
والبطؤ إلى معاوق وذلك لأن الطبيعة لا تفاوت بها ولا شعور لها بالملائمة وعينها حتى يمكن إسناد الحدود
المختلفة إليها فهي بحسب ذاتها تكاد تحصل الحركة في غير زمان لو أمكن وإذ لم يمكن ذلك فاحتاجت الحركة
إلى ما يحدد حالها وكذلك القاسر لا تفاوت فيه لأن المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذلك القابل للحركة
أعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لأن المفروض اتحاده فلا بد من أمر آخر يعاوق المحرك في تأثيره وإلا لم يكن له مدخل
في اقتضاء حد للحركة وذلك المعاوق إما خارج عن المتحرك أو غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة

من الاجسام بحسب اختلافها رقة وغلظا كالهواء والماء متفاوت حد الحركة سرعة وبطؤا واما غير الخارج فهو لا
يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل
هو لا يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس للنبات هما مبدأ الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين
اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطؤ من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء بما
هاتين الحركتين بناء على امتناع عدم معاوق خارجي فيستوا امتناع وجود الخلاء وبناء على وجود معاوق داخلي
واثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تتحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور
بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بعضها يستدعي شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطؤ تستا...
لا نسلم ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي مجردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا
وثانيهما ان الحركة بعضها لا يمكن ان تستدعي زمانا ما لانها لو وجدت لا مع حد ما من السرعة والبطؤ في زمان
كما يجب اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة فكانت
مع حد من السرعة والبطؤ حين فرضناها لا مع حد منهما هف والحاصل ان المص يخصص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية
او القسرية يريد ان تينك الحركتين لا تكونان على حد ما من السرعة والبطؤ الا بسبب المعاوق فاذا فرضت
الحركة مجردة عن المعاوق كان هذا فرضا للحركة مجردة عن السرعة والبطؤ ثم يجيء الى ذلك ان الحركة بلا واحد منهما
غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا لينتج ان الحركة مجردة لا تستدعي شيئا من الزمان فزعم ان قول المعترض
ان الحركة بعضها تستدعي زمانا ما وبسبب المعاوق زمانا آخر معناه ان الحركة اذا لم تكن مع المعاوق تستدعي زمانا ما
وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بعضها تستدعي زمانا ما اي من غير ان يكون للمعاوق مدخل في ذلك الا انه
بانضمام المعاوق اليها في الاستدعاء تستدعي زمانا آخر وهذا المعنى لا يقتضي ان يكون للحركة لا مع المعاوق
مستند عنه زمان والحمل مع كونه على ما في التحقيق وعلى ما النسخ فيه انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فهمه
مما ذكرها في محل المنع ولم يتعرض لسوق الدليل وبابطاله يهدم بنيانه على ما مر تقريره مشروحا واما المنوع
قوله وكذلك القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر في الحركات الثلاث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه
فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطؤا في تلك الصور الثلث بعد تلك وهو
المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرا من الزمان وحدا ما من السرعة والبطؤ وهو
محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسبه نقصا وزيادة وان اراد ان القاسر
لا يتفاوت في سائر الحركات القسرية اصلا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطاء
فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده
ثم قوله فلا بد من امر آخر يعاوق المحرك في تأثيره والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حد ما للحركة انتهى قلنا فان ذلك الامر
الآخر لا يلزم ان يكون معاوقا فانه يجوز ان ذلك الامر الآخر هو الميل قال المص في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك
عن حد ما من السرعة والبطؤ والمراد من السرعة والبطؤ هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف
وانما يختلفان بالاضافة العارضة لهما فما هو سريع بالقياس الى شيء هو بعينه بطيء بالقياس الى آخر ولما

المعترض وكلامه ولا مرامه بحيث لا يعتنى عليه اصلا كما هو صاحب ...
ان بني منع كلام المعترض ان عدم المعاوق مجرد كان المعاوق لكن يمكن
ان يبني هذا الايراد المعترض ادعى منع لزوم مساواة زمان ذي المعاوق

الزمان الذي هو ... للحركة مجردا ومع ما يليها بسبب المعاوق لا بعض
ذاتها ولزوم نقص زمان الحركة الواقعة حينا في الخلاء عن المعاوق انما هو فيما
الفرض ولا يبالي فيما هو مطلوب المص ومطلوب استحالة ذلك في الواقع اي حصول
منع الدليل ... مكان مجرد زمان الحركة بعضها فرضا نوعا بدون المعاوق

كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة سببا لا يقبل الشدة والضعف
كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا العدم الاولوية
فامتناع ولا امر اشد وضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف
والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء او انتفاشها او غير ذلك وذلك الامر هو الميل وهذا الكلام صريح في
تحدد حال الحركة من السرعة والبطوء هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون معاوقا للمتحرك في تاثيره فلا
نم انه لم لا يجوز ان يكون امر آخر غير القوام كالقوة الحادثة للمقناطيس مثلا فانا لو
اخذنا شيئا قطعة من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه
في الحركة قوة المقناطيس ويتسارع في الحركة بحسب بعده من المقناطيس ولو سلم فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق
الحركة الطبيعية ولم لا يجوز ان ذاتا لشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعوق عن اقتضائه ذلك قلنا لا نم ذلك وانما
كان يلزم لو لم يعتبر غير الخارج لكنه متعدد كالطبيعة والنفس واحدهما يقتضي الحركة والاخر يعوق عنها كالطير
سقط عن مكانه بثقله وهو يطير اليه ولا نم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء لان حاصله ان التحريك
ان الحركة لا بد فيها من معاوق يحدد حالها من الاسراع والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج فلو كان
هناك معاوق خارج ايضا وذلك يتحقق الخلاء انتفى المعاوق بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة فهذا المنع
متوجه الى المقدمة القائلة الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك لكن نقول لا حد
المعاوق من كاف في تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم
المعاوق الخارج اعني على امتناع الخلاء لان المعاوق الداخلي يحدد حال الحركة من الاسراع والابطاء لكن هذا
المنع في الحقيقة منع لقوله وكذا القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده وقد عرفتها وكذا لا
يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني على مبدأ الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني
ما في المسافة كاف في تحديد حال الحركة واذا لم يتم الاستدلال على هذا المطلب لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولاحد
استدل الحكماء بهاتين الحركتين تارة على امتناع الخلاء وتارة على وجود مبدأ الميل الطبيعي في الاجسام التي تقبل الحركة
القسرية ومنهم من زعم ان معناه ان الحركة بماهيتها تقتضي قدرا من الزمان فوان الجواب الصحيح عن اقتضاء الحركة
بماهيتها زمانا انه لا يجوز ان يقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك
الزمان وهو باطل لان نصف تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركة مثل الحركة
من حيث هي حركة لا تستدعي الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة واما المعين للزمان هو الحد المعين من السرعة والبطوء
ولذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة في الاستدلال وما نحن فيه هذا الجواب انما يتم لو
ان لتلك الحركة جزء موجودا في الخارج وامكان انقسامها ولو بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقصود وبيان ان وقوع
الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر والى ان ذلك الى
بيان امكان وقوعها الا بحسب الوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا الجزء ان
الزمان الذي تقتضيه ماهية الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل الا بالتوهم فكيف يقع الحركة المعينة في جزء وهي من

الزمان مدفوع بان العقل يحكم بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى حكماً مطابقاً للواقع بان كل جزء من اجزاء الزمان الذي
امر بنفسه جهة الحركة زمان وطرف لجزء من اجزاء الحركة الواقعة فيه وذلك الجزء ايضاً حركة واقعة في جزء من اجزاء
وهو في نفسه ايضاً منقسم فحكم بان هذه الحركة من حيث هي صالحة لان تقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان فلا
الحركة لذاتها ملزومة لانقسام الزمان بل يقتضي مطلق الزمان ولما كانت الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد
للمتحرك الاين الا ان المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه والجهة مقصد للمتحرك بالوصول اليها او القرب منها ولان
كل واحد منهما مقصد بالاشارة الحسية اشار بعد الفراغ عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد
الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة في ماخذ الاشارة لما ذكرنا من انه طرف الامتداد الحاصل فيه فاما ان
لا تكون منقسمة اصلاً فتكون نقطة او تكون منقسمة في امتداد واحد فتكون خطاً او في امتدادين آخرين فتكون
سطحاً وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد تسمى نهاية وطرفاً وبالنسبة الى الحركة والاشارة تسمى جهة فان قيل فالجهات
على ما ذكرتم اما النقاط او الخطوط او السطوح وهي قائمة بالجسم فتتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة
للوصول اليها او القرب منها كما ذكرتم سابقاً وايضاً يلزم ان يكون جهتا الفوق والسفل ايضاً متبدلتين او لا
نعم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التي تكون قائمة بمتحركها بحركته واما حركته الى جهات تقوم بالجسم الآخر وحركة الجسم
الآخر الى جهات تقوم به فلا مانع عنها والتبدل في جهتي الفوق والسفل انما يلزم على تقدير حركة الفلك المحدد
لهما وخروجه من مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محدداً فان جهة اليمين من الانسان مثلاً انما تسمى بها
لانه هو المعين والمحدد لها فان اليمين هو ما يلي اقوى جانبيه فاذا استدار على نفسه صار ما يلي اقوى جانبيه
اضعفهما فصار اليمين يساراً وهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها او بالاشارة اشار الى الدلالة
على كون الجهة امراً موجوداً ذا وضع بانها مقصودة بالحركة والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة
ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت مما مر آنفاً من الفرق بين المكان والجهة فيما مر ان المقصود
بالحركة للحصول فيها وان الصواب ان يقال وصولاً اليها او قرباً منها والطبيعي منها فوق وتحت وما عداهما غرضية
الجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع
وهو فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق مثلاً يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال يساره
ثم اذا توجه الى المغرب تبدل الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه يساره وبالعكس واما الفوق والتحت فلا يتبدلان
لان القائم اذا صار منكوساً لم يصر ما يلي رأسه فوقاً وما يلي رجله تحتاً بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق
فهما جهتان واقعتان بالطبع لا تتغيران بالفرض والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد
ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور ولكن
وسبب الشهرة امران عامي وخاصي اما العامي فهو ان الانسان يحيط به جانبان عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس
وقدم فالجانب الذي هو الاقوى في الغالب يسمى يميناً وما يقابله يساراً وما يحاذي جهة اليه حركاته بالطبع والذي
جانبه الابصار يسمى قداماً وما يقابله خلفاً وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقاً وما يقابله تحتاً ولما لم يكن عندهم
شيء يذكرونه وقفت اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ايضاً ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام

وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على ذلك الوجه واما الخاصي فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا
قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في
الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طوله فاسمه حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد
العرضي يسميهما باعتبار عرضه فاسمه باليمين والشمال وطرفا الامتداد الثالث يسميهما باعتبار ثخنه فاسمه بالقدام
والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوائم فان العامة ما ملون عنها ان
امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا يسلمون قيام بعض الامتدادات على بعض في الابحاث في اعتبار الجهات وان لم يكن
كانت غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية

الفصل الثاني

في الاجسام وهي قسمان فلكية وهي الافلاك بما فيها وعنصرية وهي العناصر بما فيها من
المواليد الثلاثة اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها اعني الافلاك التي ليست
باجزاء الافلاك لم تشغله واحد منها غير كوكب ولذلك يسمى بالفلك الاطلس تشبيها له بالثوب الاطلس الخالي عن النقوش
محيط بالجميع ولذلك يسمى بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة
السبعة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا ان يكون اقل منها لانهم وجدوا في بادي الرأي جميع
الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بنظر ادق ان جميع الثوابت تتحرك
بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا آخر وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبعة وفي حركات
مختلفة غير متشابهة بالقياس بعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا آخر فصارت الافلاك تسعة واما في جانب الكثرة
فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة وجوز المصنف ان يكون الافلاك
ثمانية بان يسند الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان تتعلق بها نفس تحركها قال صاحب التحفة
لما سمعت هذا من المصنف قلت فيجوز ان يكون سبعة بان يكون الثوابت في دوائر البروج على محدب فلك زحل وتتعلق
نفس بمجموع السبعة تحركها بالحركة الاولى واخرى بالثامنة تحركها بالحركة الاخرى لكن يشترط ان يفرض دوائر البروج
متحركة بالحركة السريعة دون البطيئة ليتنقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فاستحسن واستحسن على
تلك الافلاك الكلية على افلاك اخر جزئية يتصل بها الافلاك الكلية على ما دلهم عليه ما شاهدوا من احوال
تلك الكواكب من السرعة والبطؤ والرجعة والاستقامة والاقامة والخسوف والكسوف والتشكلات البدرية والهلالية
واختلاف اوضاعها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك حافظا كل منها انتظاما مخصوصا عائدا كل حال الى مثلها
وما بني من اثبات الافلاك على الوجه المخصوص على اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة من نفي الفاعل المختار وعدم
تجويز الخرق والالتئام على الافلاك وانها لا تشتد في حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف
ولا اختلاف حال غيرها بل يكون متحركة ابدا حركة بسيطة على الجهة التي تتحرك اليها الى غير ذلك من المسائل الطبيعية
والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت لكون ادلتها مدخولة اذ لو لم نبن على تلك الاصول نقول ان القادر
المختار يحرك تلك الافلاك على النظام المشاهد او نقول ان الكواكب تتحرك في الفلك كالحيتان
في الماء تسرع وتبطئ وترجع وتقف وتقيم من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول

فإذا ذكروا اثبات الملزوم بناء على وجود لازمه ولا يصح الا اذا علم المساواة ولم يثبت بعلومنا لامور ورد ولا برهان
على امتناع ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكروا فليس شيء اذ مشاوه عدم الاطلاع على
مسائل هذا الفن ودلائلها فان اكثرها مقدمات هندسية يجزم العقل بثبوتها عند مشاهدة الاختلافات المذكورة
على النظام المشاهد والاستعانة بالمقدمات الهندسية التي لا يتطرق اليها شائبة اشتباه مثلا مشاهدة الاشكال
البدرية والهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة
الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت القادر المختار
ونفي الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال على ما ذكر غايته
الامر انهما يجوزان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر المختار بحسب ارادته
وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان يسود
وينور وجه القمر على ما نشاهد من الاشكال البدرية والهلالية وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركات
الفلكيات وسائر احوالها يجوز ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيئا والاخر مظلما ويحرك النيران على مركزيهما
بحيث يصير وجهاهما المظلمان موجهين لنا في حالتي الخسوف والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا تامين واما بالبعض على
قدرهما اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس حال الاشكال البدرية والهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات
المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة الارض
والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربية بل في جميع الضروريات فانا نجزم بانا رأينا البلد بعد
حين وجماعة لم يصيروا اناسا فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها
كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدأ موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية يقتضي ظهور
ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القائلين بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مذكور
في شبه القادحين في الضروريات والحاصل ان المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما ترى
من العادة من تشديد المتعصبين كثيرا انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة ولم يبن لك امرا واحدا مما يمكن اثباته من
غير ابتناء عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة وبعضه مقدمات حدسية كما ذكرنا
وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو الاليق والاولى كما يقولون ان محدب الحامل مماس لمحدب الممثل على
نقطة مشتركة وكذا مقعره لمقعره ولا مستند لهم عن ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فضل لا يحتاج اليه وكما يقولون
ان فلك الشمس فوق فلك الزهرة وعطارد لان حسن الترتيب والنظام يقتضي ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا
ابطأ حركة من الكواكب او ان يكون الشمس واسطة في النظم والترتيب بمنزلة شمسة القلادة بين ما يبعد عنها الابعاد
الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة وبين ما لا يبعد عنها اقل الابعاد المذكورة اعني التسديس
وبعضه مقولات يذكرونها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطء اما بناء
على اصل الخارج واما بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي
ذكروه فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرناها اما

يتوقف على تلك الاصول الفاسدة

اذا كان

اما اذا كان دعويهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على الوجوه الاخر ولا يتصور التوقف في
بهم فضلا انهم تحصلوا من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه يتيسر لهم ان
يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها مع بعض في كل وقت ارادوا ويحصل بطابق الحس والعيان مطابقة
يتحير فيها العقول والاذهان ومن تأمل في احوال الاظلال على سطوح الرخامات يشهد ان هذا الشيء عجاب واني
عليهم يشاء مستطابه او خارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون اقول وفيه نظر اما اولا فلانه يصح ان
الافلاك الجزئية انما يكون تداوير او خارجة المراكز وهذا خطأ فان من الافلاك الجزئية للقمر جوزهرا ومائلا وهما
فلكان متوافقا المركز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور ينيف على الخمسة وعشرين لان لكل من المتحيرة
مع القمر تدويرا واحدا فالتداوير ستة ولكل من السيارة فلكا خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين خارجي
المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان آخران متوافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية ستة
عشر وهي مع الافلاك الكلية تزيد على الخمسة وعشرين على ما ذكرنا نعم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالمائل فلكا
برأسه بل جعلوها مع المائل فلكا واحدا تتعلق به حركة الجوزهر كانت تلك الكرة جزء من الفلك
كالمتمم غير معدودة في عداد الافلاك وكان عدد الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن
فانهم صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى بالجوزهر ايضا محدبه مماس لمقعر فلك
عطارد ومقعره لمحدب الفلك الثاني من افلاكه ويسمى بالفلك المائل فلك الكرة يجب ان يعد من الافلاك
وليس فلكا كليا والا لكان المائل ايضا فلكا كليا فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من
الافلاك الجزئية فيلزم ما ذكرنا ويشتمل على كواكب سبعة سيارة والف ونيف وعشرين اي [illegible] وعشرين او
وعشرين كوكبا ثوابت رصدها وعينوا مواضعها طولا وعرضا واما غير المرصودة من الثوابت فهو غير محصورة والكل
اي الافلاك باسرها بسائط والا لكان اجزاؤها المختلفة الطبائع قابلة للانفكاك الى احيازها الطبيعية وذلك
الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك وقد بين في موضعه ان الجهة انما تتحدد بالفلك
وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية لتلك البسائط متجاورة بحيث يكون تلك البسائط مجتمعة مماثلة
بعضها مع بعض حال كونها في احيازها الطبيعية اقول ولو سلم انها قد خرجت حال التأليف عن احيازها الطبيعية
مع احيازها التي هي فيها حال التأليف متساوية البعد عن مركز العالم وهو ينتقل اليها بالحركة المستديرة
لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهات قبلها فان قيل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه
اعني الحركة الاينية فان النقطة [illegible] على الاستدارة مثلا متحركة حركة يخرجها من مكانها فيكون
متحركة حركة مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرك على الاستدارة
واما حركة [illegible] وطايرها فانما هي مستديرة لغة لا اصطلاحا اقول الفلك انما يحدد جهتي الفوق والسفل دون
سائر الجهات فاذا انحرف جزء الفلك من مكانه الغريب الى مكانه الطبيعي على دائرة مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك الى
احدى جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحدد ما قبل الفلك فان سميتم تلك الحركة مستقيمة نوجه المنع الى قولكم يلزم ان
يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها الطبيعية انما يكون بحركتها الى الحد

الصوت والثقل ولا يلزم من ذلك لاتحاد الجهة قبل حركة الأجزاء ولا استحالة في ذلك اما الثاني اي تحدد الجهة قبل وجود
الأجزاء اذ يلزم ح ان يكون الجهة متحددة قبل الفلك لا بالفلك على ان هذا الدليل قد اعترض عليه بانه انما يثبت محددا
الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الأعظم دون سائر الأفلاك كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة
والبرودة والكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها مبدأ للفعل و
الانفعال لكن الفعل في الأوليين اعني الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال في الاخريين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر
فلذلك سميت الاوليان بالفعليتين والاخريان بالانفعاليتين قالوا الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين
توجبان للمحل لهما ميلا صاعدا او هابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة واما توجب تحدد الجهة قبل الفلك وهذا البيان
لا يستمر على محدد الجهة فيختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية والجهة العامة للكل انهما تحركتا بالاستدارة لكن لأنه
لا يتصور فيهما ميل مستدير ولا يكون فيهما ميل مستقيم لتناهيهما لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير
تقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد فيحصل باجتماعهما حركة مركبة كما في الدحرجة
في الكرة وكما في العجلة فانهما تتحركان على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة الاستدارة صادرة عن جهة بل [illegible]
مقتضية للوصول اليها ويرد على الوجهين انا لا نسلم ان الحرارة والبرودة توجبان للمحل لهما ميلا صاعدا او هابطا مطلقا بل
في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل وان قيل الحرارة علة الخفة كما ان
البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لزمت المعلولات عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة [illegible]
لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة
للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما وان كانتا مقتضيتين
لهما قال الامام المعتمد في اثبات ان الفلك ليس بحار ان يقال لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل التام
هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته مع عدم العائق هناك لكونها بسيطة والتالي باطل والا لكان الاقرب من
الفلك اسخن كرؤوس الجبال الشامخة ولم يظهر من الشمس اثر التسخين في عالمنا هذا اذ يستحيل ان يسخن الشمس دون
السموات التي هي في غاية الحرارة مع انها اعني السموات اضعاف اضعافها او هي فيها كقطرة في بحر لجي والجواب ان السخونة
مختلفة بالنوع وربما لا يقبل مادة الفلك الا نوعا ما ضعيفا من الحرارة فلا يؤثر حرارته في عالمنا هذا ولئن سلمنا
قوة حرارتها فلعل اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة له والشمس لا تسخن بنفسها
بل اشعتها هي المسخنة سيما اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من اشياء صقيلة
حذاء احرقت الاشياء المنعكسة اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة تقتضي تسخينها
وايضا كرة النار ثابتة عندهم محيطة بسائر العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا تكون كرة النار حارة وقد يجاب
عنه بان الطبقة الزمهريرية تقاومها ولا يتصور مقاومتها للافلاك المسخنة هذا اذ لا قدر لها بالقياس اليها
كما تصح في مباحث الابعاد والاجرام من علم الهيئة وقالوا ايضا انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة كيفية تقتضي
عسرهما ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل وهو ذو الرطوبة و
اليبوسة في جسم توجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك والجواب لكم قد عرفتم المنع

ولوازمها

ولوازمها اي جاء السر عن لوازم تلك الكيفيات كالحصر والثقل والتخلخل والتكاثف والالوم فوقها الحركة المستقيمة

والحرارة مع بطلان التالي كما مر سابقاً فلانها لا تحس عن الانفصال ما فوقها من الكواكب هذا انما تم في غير الفلك الاطلس

واما العناصر البسيطة اي بعد كرة النار والهواء عطف على كرة النار لا على النار وكذا قوله والماء والارض اشارة الى

ان تلك العناصر الاربعة وان كان مقتضى طبايعها الكروية لكن غير الثلاثة قد خرجت عن مقتضى طبايعها اما الارض فلما

هو ذلك فيها ظاهر واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة اليه تخرجه عن الكروية ولا تخرج النار عنها لانها قوية على احالة

ما يصل اليها الى التسخين واستعد بعدها من امهات الكيفيات الفعلية والانفعالية وحكم العناصر لا تخ

من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولا يخلو اما يشتمل على واحدة منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلاثة لما بين

الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري فالجامع

بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة

هو الارض وكلامهم في هذا المقام مبني على الظاهر اذ التحقيق هو عدم الاحتياج الى بيانها بالوجدان والتجربة والتفتيش

عنها بالاستقراء لا على المباينات القياسية وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه ههنا قال الامام

الرازي من حاول حصر البسائط العنصرية بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به ثم الناس لما تحيروا طرق التركيب

والتحليل وجدوا ان المركبات الكاينة الفاسدة متركبة من هذه الاربعة ومحللة اليها منتهية اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة

من تركيب اجسام اخر ولا منحلة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة انتهى كلام الامام ولا يرد عليهم انه يجوز

ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربع او يشتمل على واحدة منها فقط وما بين من انكم اذا اردتم بهذه

الكيفيات التي تستدلون بها على عدد العناصر ثم اي بنهاية السخونة لا يكون الهواء حارا او رطبا لا الارض يابسة

لبقية العاشرة والنار ثم ما هو اعم من ذلك وغيره ولا شك ان المتوسط بين غاية الحرارة والبرودة لم منها حار ولا

لها فان اشتم لكل حد عنصر بمقتضى طبعه زادت العناصر على اربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح اولى فساده ظاهر

لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان لو اسندوا البعض الحر الى عنصر دون بعض اما اذا اثبتوا الجمع الحر في عنصر واحد فلا

يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على اربعة لانه يجوز ان يكون فعل طبيعة عنصر واحد في مادته مختلفا غير متشابه فان قيل

فان البسيط يجب ان يكون فعل طبيعته في مادته متشابها غير مختلف لانا نقول لهم صرحوا انه ان الفعل المتشابه

معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل واحد منها ينقلب الى الملاصق والحاجز

بوسط او وسائط اي كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس والهواء ماء

وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهي ستة صور لا مزيد عليها في الانقلاب الى الملاصق والمجاور وقد ينقلب الى ما يجاورها

اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء وبالعكس والهواء ارضا وبالعكس وهي اربع صور لا مزيد عليها الانقلاب الى غير

الملاصق بوسط واحد كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهما صورتان لا غير والجمع اثنا عشرة حاصلة من ضرب كل من الاربعة

في الثلاثة الباقية والذي يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان اما انقلاب النار هواء فان النار

المنفصلة عن الشعل لو بقيت نارا لرئيت ولاحرقت ما يقابلها من بعض الجوانب فاذا انقلبت هواء واما انقلاب

الهواء ماء فاذا قصد الحاج الثلج على الكثرة وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد ومع هذا تحصل الماء

سخونة قوية تفعل فعل النار من الاحراق كما ان السموم وهي ريح في غاية السخونة يصحبها في الحيوان بلا نار فقد كان ربما
يجمد من العقل بالمشاهدة اذ قد يحدث هناك نار يلين بها الحديد واما انقلاب الهواء ماء فلان الطاس المكبوب على الجمد
يركبه قطرات الماء كلما نحيتها حدثت مرة بعد اخرى فتلك القطرات لا تخرج عن اقسام ثلثة اما ان يكون من داخل الطاس
فهو على سبيل الترشح وليس كذلك لانه ليس يصعد طعمه ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه الطف فهو اقبل
للنفوذ في تلك المسام الضيقة واما ان يكون من خارج الطاس وذلك اما بان ينقلب الهواء المطيف بالطاس اليها
وذلك هو المط واما بان يكون هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء المطيف بالطاس ويميل الى الطاس كما ذهب
اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالطاس اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وصحبة حرارة الهواء اياها
لم يمكن من جرى الهواء والنزول على الاناء فلما تبرد الاناء الهواء الذي يليه زالت السخونة من الاجزاء المائية الصغيرة
فتكثف وتثقل فنزلت واجتمعت على الاناء وهذا ايضا باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة
مائية لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء تحللها وتصعدها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة
اما نفادها واما تناقصها واما تراخي ازمنة حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من
الاناء او على بعد منه فان كانت على قرب منه فاما ان يميل الكل دفعة فيلزم نفادها في مرة واحدة او يميل شيئا فشيئا
على التناوب فيلزم نفادها وانقطاعها اذا تواترت [illegible] التنحية مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحاله الاولى
او على التناقص فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة ولو اعترض على ذلك بانه يجوز
ان يجيء بتلك الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها متجددة دائما مجاورة للاناء دائما فلا يلزم شيء من تلك الامور
الثلثة وايضا يجوز ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب في زمان حركته الى الاناء مثلا اذا انحدر الى الاناء ما كان
على بعد ربع ذراع منه يتحرك على التدريج ما كان على بعد نصف ذراع منه الى مكان ما كان على بعد الربع وهكذا فلا يلزم تناقص ولا
بعد ولا تراخي ازمنة النزول قلنا اما النقض فبوجهين الاول انه ان كانت برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء
المحيط به ماء لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الهوا
الى ان يجري الماء جريانا صالحا والمشاهدة يكذبه والثاني انه لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب
ان يركب الندا جميع سطح الاناء بلا فرجة لان جميعه في غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات
بعضها ببعض وليس كذلك بل الراكب على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحبات متفرقة والجواب عن الاول ان جرم
الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفية الغريبة وعند تكيفه بكيفية يشتد تكيفه بها ويحفظها زمانا ولذلك
ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة اسخن من تلك المائعات فالاناء المذكور لشدة برده يفسد الهواء
المحيط به ماء والماء لضعف برودته وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيله الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا يفسد
الهوا ما دام على سطح الاناء ماء فاما اذا نحي عنه واتصل الهوا بالسطح عاد الى افساده وعن الثاني بانه لا يلزم من احالة
جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق له الى الماء احالة كل جزء منه ما يلاصقه لجواز ان يكون للبرد المحيل شرط لا يوجد
في كل جزء وان لم نعلم وايضا قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواءها فيجمده سحابا لم يتسق اليها من موضع آخر
ولا انعقد من بخار متصاعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحو ثم يعود والسحق فقد حكى انه شاهد ذلك عيانا

طرد

طلبت سبيلا وطويت وعبرنا وقد شاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك بان تبرد الاناء الجبلي

ليس باعظم من تبرد الاواني الجديدة بالماء وهو مما لم يشاهد في المواضع التي تحمى الشمس فيها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب

اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فعند نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد

من يوم المطر فاذا يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان ينتقل الفصل والحق والجواب انه يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط او وجود

مانع لم نعلمهما لا لتحصيل على ما تراه في حوادث الفصل الثاني واما انقلاب الماء هواء فعند تحلل الاجزاء بحيث

بالكلية كما يشاهد عند غليان القدر واما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التي تشرب بحيث تصير

حجارة صلبة واما انقلاب الارض ماء فعند ما يحلل الاجساد الصلبة بالحرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل

والاكسير لما بين امكان الانقلابات بغير الوسط تعلم امكان الانقلابات بوسط او وسائط فالنار حارة لان النار

التي عندنا مع مخالطها ما سكنت بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى والمناقشة فيه

ما مر يجوز ان يكون النار التي عند الفلك مخالفة بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يكون

الحرارة المحسوسة في هذه النار ناشئة من خصوصية التركيب لا من الجزء الناري الذي فيه بعيدة عن الانصاف لانها

معينة للرطوبة عن مانعة الحس المجاور لها واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اهباء الرطوبات لان النار اذا اثرت في

جسم مركب تصعد اجزاؤه اللطيفة وتبقى اجزاؤه الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام

الرطبة كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة اليها كالحطب اليابس مثلا لان الاشياء التي

المتوافقة في الكيفية اسهل بها الى المخالفة فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس بشهادة التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون

عسر استحالة الرطب اليها بسبب المائية التي في الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا اذا كان الرطب دهنا كالهواء تستحيل

اليها سريعا واجيب بان الرطب اذا كان فيه برودة تقتضي عسر استحالته اليها ففي اليابس يبوسة تقتضي ايضا عسر

استحالته اليها فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب والتجربة تشهد بخلاف ذلك

وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل واعترض عليه بان النار التي عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة الهواء

فالدليل على ان النار التي عند الفلك كذلك لا يتم ما الفرق بين المسئلتين حيث يجوز ان يكون الحرارة في النار

التي تلينا لاجل المخالطة بالهواء الذي هو حار ولا سيما يجوز ان يكون الرطوبة المحسوسة فيها لاجل المخالطة مع الهواء

الذي هو رطب حيث عد الاولى خروجا عن الانصاف دون الثانية لانا نقول المتخالفان في الكيفية اذا اختلطا ينكسر

كل من الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية بينهما في الشدة والضعف فاذا كانت الحرارة في النار لاجل مخالطة الهواء

لوجب ان يكون حرارتها اضعف من حرارة الهواء الصرف لكن الامر بعكس ذلك واما الرطوبة الحاصلة في النار بسبب مخالطة

الهواء فلا شك انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ في الاشارات

على يبوسة النار بانها اذا احتدت وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية نفذ فيها السحاب الصاعق

واعترض عليه بانه قد تبين ان الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب

اظهر قوله وايضا ما حكاه من ان الصواعق تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجارة فدل على ان مادتها الابخرة

والادخنة الشبيهة بمواد هذه الاجسام ومعادنها سعادة السماء وما لامع الشعاع عن العوم فيه يصير على

الشيخ في الشفاء فيستر بها الالوان لانه لا ضوء له فهو لان الزجاج الملون شفاف اذ لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه وذلك
الشعاع كشبه يقتضي ظهور كل جسم كثيف ورؤيته والاول هو شعاع النير والثاني شعاع البصر يعني ان النار
الصرفة التي هي كرة مماسة لمقعر فلك القمر شفافة لانها لا تستر ما وراها من الكواكب واما النار المضيئة التي تليها
فقد يحصل لشيخ في السماء على انها ليست شفافة لانها تحجب ما وراها عن الابصار وما ذلك الا لمنعها نفوذ الشعاع
المضيء فيها ولانها يقع منها ظل كما في اظلال المصباح عن مصباح آخر وما ذلك الا لمنعه نفوذ الشعاع المصاحب
فقد عرفت ان ما يمنع نفوذ الشعاع فهو ليس بشفاف فان تحقق ان في اصول الشعل توجد نار صرفة لقوتها وتمكنها
من احالة ما يخالطها فهي ايضا يكون شفافة لانها لا يقع لها ظل ولا تكون لها ضوء يمنع عن رؤية ما وراها فان قال
الشيخ في الاشارات اصول الشعل حيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل من مصباح آخر
متحركة بالتبعية لحركة الفلك بل لا حركة دوات الاذناب فانه قد ظهر في سنة سبع وثلثين وثمانمائة الهجرية ذو
ذنب في اوائل الميزان ذات [illegible] سمت راس الاكليل الشمالي كانت تطلع وتغرب معه لا تفارقه ثم بعد مدة ظهر ان لها
حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق والشمال وكانت تصغر جرمها وتضعف ضوئها الى ان تمحق بعد ما يقارب اشهر
تغربها وقد بعدت عن الاكليل في الجهة المذكورة قدر درج وفيما شاهدنا دلالة ظاهرة على ان كرة الاثير تتحرك
بالحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الاذناب على موازاة المعدل لكنها ليست كذلك بل
تارة الى الشمال عن المعدل وتارة الى الجنوب منه اول ليس بشيء لانها على ما شاهدنا انما تتحرك بحركتها الخاصة
وجميع الكواكب كذلك تتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات خاصة تارة الى الشمال عن المعدل وتارة الى الجنوب منه
والاستدلال بان السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك ذلك بحركة فلك القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض
كحركة جالس السفينة بحركة السفينة بحركته مكانه بطوا لا لزم ان تتحرك سائر العناصر ايضا والتشبيه بجالس السفينة وهم
لان في ذلك الحركة المستقيمة وكلا ملتي المستديرة لها طبقة واحدة اذ ما يخالطها من الهواء عند هامو طبقتها الهوا
ودونه على احالة المركب اليها فلا تقتضي صورة بعض المركبات ان لا ينفعل بنار النار كما روي عن الحيوان الذي
يسمى سمندر فلا يتم ما ذكره كليا والهواء حار لان الماء بالتسخين يصير هواء والهواء المجاور لا يدل اسا انما يحصل برد
لانه ممتزج بالاجزاء المخالطة من الماء رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وله اربع طبقات الاولى
ما يمتزج منه مع النار وهي التي يتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل وتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب
والنيازك وما يشابهها من الاعمدة ونحوها الثانية الهواء الغالب وهي التي يحدث فيها الشهب الثالثة الهواء البارد
لما يخالطها من الابخرة المائية ولا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض وتسمى طبقة زمهريرية وهي منشأ
السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليه اثر الشعاع المنعكس
ولا يبقى على صرافة برودته التي اكتسبها من مخالطة الابخرة والماء بارد رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ
الشعاع فيه وما ترى من [illegible] فلا يكون شفافا مدفوع بانه لا تتاثر [illegible] كما في الزجاج محيط بثلثة ارباع الارض
بقربها لها طبقة واحدة والارض باردة لانها لو خليت وطباعها ولم يسخن بسبب خارجي يظهر عنها برد محسوس وقد
يظن انها لا دليل لهم عليه والتجربة لا تفي بذلك اذ لا يمكن خلو الارض في زمان من الازمنة عما يبردها وفرض الخلو لا يفيد

وما قيل

وما قيل من انها اكثف وما ذاك الا لبرودتها بل هي ابرد من الماء لانها اكثف منه الا ان الاحساس ببرودة الماء اشد في
ذلك لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء كما ان الاسرب اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس
اشد واقوى الا ترى ان من امر يده على الاسرب بسرعة سلمت ومن امرها على النحاس المذاب احترقت ممنوع بل يجوز ان يكون
كثافتها ليبوستها لا لبردها بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط العالم اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم
فلانخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس واما انها ساكنة فلانها لو تحركت فاما ان تتحرك عن الوسط او الى الوسط
او على الوسط فان كان الاول والثاني يلزم عدم انخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس والتالي باطل وان كان الثالث
لزم ان تتحرك بالاستدارة ما فيه مبدأ ميل مستقيم وقد بينا امتناعه وايضا يلزم ان يرى حركة المرمي الى جهة حركتها ابطأ
من حركة ذلك المرمي بعينه بتلك القوة بعينها اذا رمي الى خلاف جهتها وذلك لانه اذا كان حركة المرمي اسرع من حركتها
واما اذا تساويا لزم ان لا يحس بحركة المرمي اذا توافقتا في الجهة ويحس بحركة سريعة له اذا تخالفتا واذا كان حركته ابطأ
من حركتها لزم ان يحس بحركة المرمي الى خلاف جهة مرماه اذا توافقا واذا فرض شخصان متساويان في القوة وقد رميا حجرين
متساويين احدهما الى جهة حركتها والآخر الى خلافها لزم ان يرى حركة الحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفتين بالسرعة والبطء والتوالي باسرها باطلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم يشايعها الهواء في حركتها كما يشايع الاثير الفلك
قلنا لزم ان لا تقع الحجران المختلفان في الصغر والكبر المرميان في الهواء من سمت خط واحد على الارض كخط من خطوط
انتصاف النهار على ذلك الخط لان تحريك الهواء للكبير يكون اقل من تحريكه للصغير فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من
الاوائل من ان الارض متحركة بحركة وضعية من المغرب الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما رأوا للكواكب
حركة بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب واستحال عندهم كون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك
جائز اذا كانت احديهما بالعرض ولم يمكنهم اسناد الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها فاسندوا الحركة السريعة اليومية اليها
وزعموا انها متحركة بهذه الحركة ونسبها ما نرى للكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة في الماء متحركة والشط ساكن
وان كنا نتخيل حركة الشط الى الجانب المضاد للجانب الذي اليه تتحرك السفينة والجواب عن الوجه الاول انه لم يثبت امتناع الحركة
المستديرة على ما فيه مبدأ ميل مستقيم وعن الثاني ان المراد بمشايعة الهواء هو مشايعته مع جميع ما فيه حجرا كان او غيره صغيرا
كان او كبيرا فح لا يلزم شيء من المفاسد شيئا قد اقول الحكم بسكون الارض يوجب الحكم بان لا تقع خسوف اصلا اذ لو كان
بعد سطوع الشمس في الارض فاي شيء يحجب نورها عن القمر ولعله من قبل طغيان القلم وتفسير السقوط بالوقوف لم يوصف
مما لا يساعده الاصطلاح كما يعلم من تصريحاتهم واستعمالاتهم يظهر لمن تتبع كتب الحكمة سيما كتب المصنف ولا اللغة فان
صاحب الصحاح قال سفت الريح التراب تسفيه سفيا وسفا عليه التراب وانا عن الكسائي اي ذرته حتى يرى ما خلفه وثوب سفيف
اي رقيق وشعر خفيف يسفي سفوا اي يحمل لها ثلث طبقات الاولى الارض المخالطة بغيرها التي تتولد منها الجبال
والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات الثالثة الطبقة الطينية السالمة الارض الصرفة المحيطة بالمركز واما المركبات فبعد
الاربعة استقصات هذه الاربعة من حيث انها تتركب منها المركبات تسمى استقصات ومن حيث انها تنحل اليها المركبات تسمى
عناصر ومن حيث انها يحصل بسببها عالم الكون والفساد تسمى اركانا ومن حيث انها ينقلب كل منها الى الاخر تسمى اصول الكون
والفساد والدليل على كون تلك الاربعة استقصات للمركبات انها اذا حللت بالقرع والانبيق ظهر منها اجزاء

ارضية ومائية وهوائية ونارية واما النارية فلان لها اللطف والنضج وقيل النار غير موجودة في المركبات لانها

لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تتكون من غيرها الا ان استعداد الجرم المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف

من استعداده لقبول غيرها الا ان استعداده لقبول صورة ما اختلط به اقوى بسبب انكسار كيفية المخلوط بسبب المجاورة

وايضا النار اذا اختلطت بغيرها من الاجزاء الارضية والمائية فاذا انطفت ولا تبقى نارا والجواب عن الاول ان المعد

كاشعاع الشمس وغيرها اذا اضاء ما لنا على سائر الاجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية اقوى وفي انه مفروض بوجود

النار هناك وعن الثاني ان اختلاط التركيب يحفظها عن الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض يعني ان المركبات

حادثة لانها انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها في كيفياتها المتضادة وذلك لا يتم الا

بالحركة فيكون وجودها مسبوقا بالحركة فتكون مسبوقة بالزمان فتكون حادثة وما ذكره ط لكنه انما يفيد حدوث

المركبات باشخاصها واما انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص فيجوز ان تكون قديمة قال الحكماء الانواع المتولدة

يجب ان تكون قديمة واما المتولدة فمحتملة للامرين ثم ان تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلي

عن ستة احتمالات لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان تكون المادة

هي الفاعلة لان شانها القبول والانفعال لا الفعل [illegible] الثاني ولا ان تكون الصورة هي المنفعلة لان شانها

الفعل والتاثير لا القبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا اربعة وهي ما يكون المنفعل فيها اما المادة او الكيفية

والفاعل فيها اما الصورة او الكيفية لكن الصورة ليست بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة

والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مخالفة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية

ولا يجوز ان يكون المنفعل ايضا الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اعني انكسارهما اما معا او على التعاقب

فان حصل الانكساران معا والعلة لا بد من الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين

على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو مح وان كان انكسار احدهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يكون

المكسور المغلوب كاسرا وهو ايضا باطل فيفعل الكيفية في المادة فتكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة

في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من اجزاء الممتزج يماثل الحاصل

في الاجزاء الاخر اي يساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة و

البرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي ومعنى توسطها ان تكون اقرب الى كل من الكيفيتين

المتضادتين مما يقابلهما بمعنى انه تستحر بالقياس الى البارد وتستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة

واعترض عليه بانا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة قوله الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد وانكسرت برودته

وليس هناك صورة مخالفة قلنا ثم فان صورة الماء هناك تفعل وتعلق [illegible] اعني التسخين والتبريد بتوسط

كيفيتين متقابلتين اعني البرودة الذاتية والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر تفعل في مادتها بالذات وفي

غيرها بواسطة الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا فان انفعال المادة هيهنا ليس الا استحالتها في كيفيتها

واذا كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية مفعولة بالضرورة فكان الاشكال الوارد على انفعال

الكيفية باقيا بحاله وقد يورد هذا بعبارة اخرى وهي ان انفعال مادة احدهما عن كيفية الاخرى ليس

الا انكسرها بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي للمادة المنفعلة في
نفس فعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا
حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان تكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاولى واما بعد
فعل الاخرى فيلزم ان تكون الكيفية الاولى بعد انعدامها في مادة الاخرى موثرة وذهب بعضهم الى ان المحققين ههنا ان يلزم جواز
كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة
المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان الصورة انما تفعل بكيفيتها فهي لا تفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف
كون الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة لزم الدور وايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من تعريف
الغاية عبارة عن انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية اخرى في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة
غالبة ومغلوبة من جهتين وذهب آخرون الى ان الحق ان لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها على
كيفياتها المتصغرة سبب معد لتمام زوال تلك الكيفيات الصرفة وحدوث كيفية اخرى متوسطة بينها فايضة من
المبدأ على تلك العناصر ويرد ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كيفيتها والكيفية المقارنة للصورة
الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه عند تأثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز
انعدام الكيفيات المعدة للمواد عند تأثير الصورة في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا او المنكسر
كاسرا او كون المعدوم مؤثرا ويرد الاول بان تلك الاجزاء المتصغرة التي خلعت كيفياتها الصرفة بلا فعل وانفعال
تكون متفاوتة في الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل والثاني بان اعداد كل كيفية للمادة
الاخرى لا يتصور الا بان تحل فيها كيفيتها فيتحصل لها كيفية قريبة من الكيفية المعدة فينقل الكلام الى الاعداد
ويعود تلك الاقسام والالزام وذهب بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة
الكيفية لا نفسها فان الحرارة مثلا تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف
على ان يكون للسورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودته
وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك لسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا امتزج
بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها قال واذا كان كذلك فلا مانع من استناد التفاعل الى الكيفيات كما هو رأي
الاطباء ويندفع عنهم ما ذكر من الشبهة على كل واحد من شقي الترديد اما عن الاول فهو ان يكون الانكساران معا فلا يلزم
بقاء الكاسر حال حصول الانكسار له لان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر باقيا حال
الانكسار وبعد صيرورة ان هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما عن القسم الثاني فلانه لا يمكن ان يبقى يستحيل
ان يصير المنكسر كاسرا الا من قد تشتد الكيفية المنكسرة السورة قد يكسر سورة ضدها على ما سبق من الاستشهاد او لم
لا يخفى على المتأمل العارف بمعنى انكسار سورة الكيفية للشيء فان معناه ان يستحيل ذلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية
اضعف وتحقيق ذلك ان بعدم عنه الكيفية القوية وتحدث الكيفية الضعيفة اذ المحال لازم عند من يدعي ان الانكسار
ان كان معا لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسار وحال وجود المؤثر حال وجود الاثر
الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما على الاخر لزم ان تعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها

لتكسر برده عن برد يقتضي وجودها بعد انعدامها فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان بفقدانها على انكسار
سورة حرارة النار لزم ان تعدم تلك البرودة الشديدة من الماء ويحدث برودة اخرى اضعف منها ثم انكسار سورة حرارة النار
بعد ذلك لا يتصور الا بان تعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت من الماء اذ لا انكسار فكسر سورة تلك الحرارة ولا
فيهما انتقض لعودها ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك والا لما انعدمت مع وجودها لانا نقول
الحرارة الكاسرة تمنعها عن مقتضاها لانا نقول فح يلزم الدور لان البرودة الزائلة لا تعود الا بعد الحرارة
المانعة ولا تزول الحرارة المانعة الا بعد عود البرودة الشديدة الزائلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة
هو البرودة الشديدة الزائلة اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل ان يكسر
الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صورة البسائط اشارة الى بطلان مذهب آخر غير
في زمان قريب من زمان الشيخ قال في آخر طبيعيات الشفا الكر قوما فذا [illegible] قريب ما ساهد منهم مذهبا عجيبا فقالوا ان
البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض ادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة
وتلبس صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها
ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بانه لا امتزاج حينئذ بل هو كون وفساد لان المزاج
انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بانه قد يلزم هذا القائل ان الموجود في جميع الامتزاجات
التي الفات المستدعية لصور المركبات كون وفساد لصور الممتزجات وان يسمى هذا استحالة التي في الكيفيات وتوسط
بينها مع بقاء صور الممتزجات على ما ذكرتموه اذ ليس بنص دليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول با
لاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء
النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير بل تكون هناك وكان من المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس
واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد
شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل
وغير ذلك وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر
بعدما كان مغلوبا غائبا لا على انه حدث بل على انه برز وما كان كامنا ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا
بعدما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ من غيره فيه كالماء مثلا
فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما مشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل
حارا لكن الحار نار مخالطة ومفترقان في ان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت
عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شيء لا من شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر والسيد لما
فرغ عن تعريف المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما واحتج
على فساد المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي تحصل عن حشن العصا ويبقى ظاهر جمرها وباطنها لا يمكن
ان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها بل لو لم يكن في العصا الا النارية الباقية
بعد التجمر لامتنع التصيد بوجودها بالفعل فيه وجودا لا نحس به الرض والسحق ولا ندركها باللمس والنظر فكيف يمكن ان

نصرن

ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه النار الباقية وكذا النارية الفاشية

في الزجاج الذائب لو كانت فعل ذلك في الزجاج موجودة لكانت مبصرة كما كانت بعد البرودة مبصرة اذ هو شفاف

لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه واعترض الامام عليه بان حرارة الادوية الحارة كالفربيون انما تكون لكثرة

الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند الشق والرض فلم لا يجوز ان يكون فيهما مثله فان قيل تلك

اجزاء نارية لكنها تنحفظ بالحي عند انفعالها عن بالخاصية قلنا كان قولا بانها تنحفظ بالخاصية لا بالكمية وهذا

خلاف ما قاله الاطباء واجاب عنه المص بان الاجزاء النارية التي في الفربيون انما لا تظهر للحس لكونها مكسورة الكمية

بالمزاج فان قالوا بان تصاعدهم والالزم ما مر وعلى بطلان المذهب الثاني بحجة امور من المشاهدات الاول

ان السخونة تحدث عند الحركة العنيفة فيما تغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نارية غريبة يمكن

نفوذها في المسخن كالمحكوك وهو كالماس الصلب الذي اسند سنة كحسيتين ماستين بابسين فلا

المحكوك منهما يحترق من غير ان ... وهو ما تغلب عليه الارضية وكالمتخلخل وهو الذي يحصل فيه بقوة القسر ...

متخلخلا كهوا الكير بالحاح النفخ عليه ومع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة لان الحركة الشديدة

المقتضية لرفع القوام وتخلخله تقتضي السخونة وكالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا

شديدا فانه يتسخن ايضا الثاني ان الماء من المتشابهين اذا استعمل وان اشتد احدهما متخضضا مسخنا

كالهاون مثلا والثاني بالحلل اي مشتمل على الفرج والمسام الصغيرة كالجص فلو كان التسخن بورود النار ونفوذها

في المائع لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث ان الاناء

الصموم المسدود يجمع على ... هذا المذهب ان يمنع عن نفوذ ما فيه فيما ... الاسباغ دخول شيء ... عنه

الا بعد خروج شيء ... واذا الماء ... الرابع ... الصبا ادا المملوء ماء وسد راسها سدا

محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مائها نارا ويصح ... عظمة ... الدوات ... محدود

السخونة والنار في داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا وهذان

الاستدلالان يرجعان واحد الخامس ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تتصعد بل بالطبع تنزل ... فا

هناك فانه هو للاستحالة لما يختلف الامزجة في الاعداد بحسب ... قربها وبعدها من الاعتدال قالوا ان العناصر

اذا تصغرت واختلطت تفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية متشابهة وحدانية من هذه الجهة

مناسبة للمبدأ الذي هو واحد ... الذات فاستحقت لا ستعدادها ومناسبتها ان يفيض عليها ما يحفظ التركيب

ويقيها على الاجتماع مدة اذ لولاه لتنازعت ... الى الاخر او تفصلوا عنها ثم ان تصغر العناصر وامتزاجها

على مراتب متفاوتة وبين تلك ... تفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد ... الى الاعتدال فيتفاوت بحالها

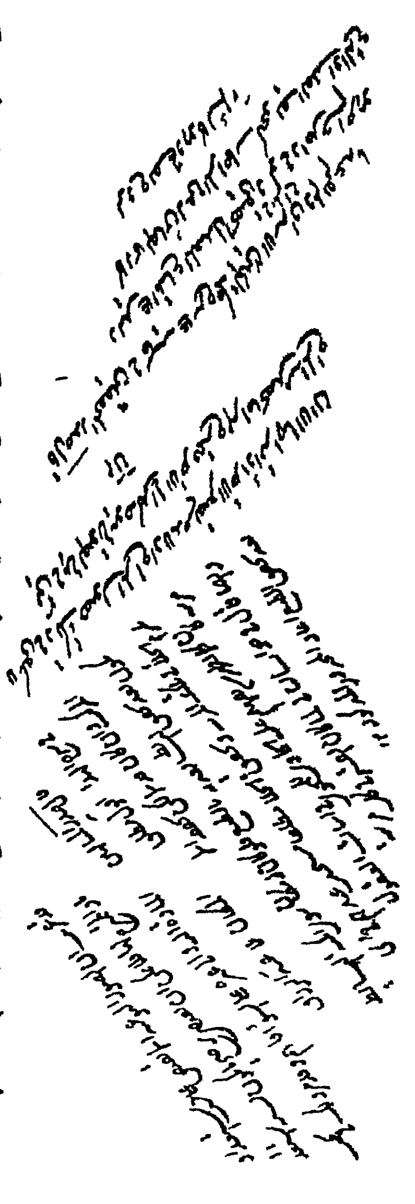
في الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة فتتفاوت الصور الفائضة عليها كمالا ونقصانا ولما كان المركب المعدني

بعيد المزاج عن الاعتدال لضعف الوحدة استحق صورة ناقصة وللبعد الاخر بعدم المناسبة ولما كان النباتي اقرب

منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل واكثر اثارا والحيوان اقرب منه الى الاعتدال والوحدة من النبات

الامزجة عن ... لان التراكيب الممكنة من العناصر الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان كا

لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع فصار لكل نوع له مزاج ساير
آثاره وخواصه المطلوبة منه لكن بين هذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى ما يشبه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا
على امزجة متساوية في الحرارة وساير الكيفيات كيف والشخص الواحد متفاوت مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب الاسنان
المختلفة بل لكل نوع من المركبات له مزاج مخصوص بين طرفي افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك فكون ذلك المزاج الواقع
بين الطرفين مشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وهذا الانسان يتوهم بين الطرفين امتداد يشبه عرض المزاج النوعي
مزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج
الانسان بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان
الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما يكون مزاج نوع آخر كالثعلب مثلا فاذا لحق ذلك
المزاج للانسان هلك انتهى وكذا الحال في ساير الكيفيات وهي اي الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة
في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خارج عن الاعتدال في كيفية
مفردة وهو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او البرودة فقط
واما خارج عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة
او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة هذه اربعة اقسام اخر والخارج عن الاعتدال ثمانية و
المعتدل واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل الى احيازها
الطبيعية متفاوتة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتساوية بعضا آخر منها
وطبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال بينها
فانه يستدعي مدة لا سيما حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل بينها مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد
انقطاعها ولجواز ان يقع اجتماع الاجزاء لا بسبب خارجي بحيث يكون المائل الى العلو كالنار والهواء في
جهة السفل والمائل الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فيمانع الاجزاء ويتقاوم لتساوي قواها في الميل
ويبقى مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها نعم يستبعد وجود ذلك المعتدل واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع
قد يكون لمحصل كاصل الاجتماع الذي لا بد له من مقتضي سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر على مقتضى
وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز
ان يكون مكان احد بسايطه للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا آخر غيره والا يلزم الخلاء لو قيل حدوث المركب في
احدها بانه يجوز ان يحصل له صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان بعض بسايطه وانت لزوم الخلاء قبل حدوث المركب
ثم لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب آخر ومطلق المركب عند من قد يهم وان كان كل واحد من افراده حادثا
كما مر او مكانا قريبا لبعض البسايط قد شغله بالتحلل فيه الصورة بطلان الخلاء وانت خبير بان مكانه الطبيعي
حيث هو وجوده فيه ويمكن تحقق ذلك قول ويرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع وجود مركب يتساوى
ميول بسايطه لا على امتناع وجود مركب يتساوى مقادير كيفياته الاول اعني الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة
والمراد بالمعتدل ههنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم يحصر الخارج عن الاعتدال



في الأقسام الثمانية المذكورة لأن الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن أن يكون كيفياته الأربع متساوية ويكون
موزونة ساقطة منها ونقصت بعض وبينها في الكم أو الوضع أو غير ذلك كتفاوت أبعادها من أماكنها الطبيعية على ما
فيما نقلناه من كلام الشيخ وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كيفيات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق
بحاله ويكون أنسب بحاله فالإنسان الأسد بالحرارة والأقدام والأرنب بالجبن فيليق بالأول علته الحرارة
وبالثاني علته البرودة والمعتدل بالمعنى الأول يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل الفرضي الطبي
والأول مشتق من التعادل بمعنى التكافؤ والثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى أيضا ثمانية أقسام لأنه
إما أن يكون خروجه عن الاعتدال بكيفية واحدة من الأربع فيكون أحر مما ينبغي أو أبرد أو أرطب أو أيبس وإما بكيفيتين على
متضادتين فيكون أحر وأرطب أو أحر وأيبس أو أبرد وأرطب أو أبرد وأيبس وهي تسعة إن حمل على الأول لم يكن
الموجود منها إلا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج إلى الأقسام التسعة تقسيما بحسب ما يحتمله العقل في بادي الرأي
من غير رجوع إلى برهان ولذا قال الشيخ في القانون والمزاج أما أن يوجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق عن مقتضى الشيء
هو على وجهين واحد الوجهين أن يكون المزاج معتدلا وإن حمل على الثاني يكون جميع الأقسام موجودة واعترض عليه
الكاتبي في شرحه للملخص بأن الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بأن يزيد الحرارة والبرودة
جميعا على القدر اللائق بالممتزج أو ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادين متساويين
ومعتدلين كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لأن المعتبر ثمة زيادة كل على الأخرى وهنا على القدر اللائق لا على
الأخرى وإذا جاز ذلك فالخروج إما أن يكون بكيفية أو بكيفيتين أو بثلاث كيفيات أو بالكيفيات الأربع جميعا في
الأول ثمانية أقسام حاصلة من ضرب الأربع أعني الكيفيات في الاثنين أعني الزيادة والنقصان والثاني أربعة وعشرون
قسما لأن الكيفيتين الخارجتين إما الحرارة مع البرودة أو مع الرطوبة أو مع اليبوسة وإما البرودة مع الرطوبة أو مع
اليبوسة وإما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة تضرب في أربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة
الأولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلاثون قسما لأن الخروج إما بالحرارة مع البرودة والرطوبة أو مع
البرودة واليبوسة أو مع الرطوبة واليبوسة وإما البرودة مع الرطوبة واليبوسة فصار أربعة تضرب في ثمان حالات هي زيادة
الكيفيات الثلاث ونقصانها وزيادة كل من الثلاث مع نقصان الأخريين ونقصان كل مع زيادة الأخريين والرابع ستة
عشر قسما على عدد الحالات الممكنة أعني زيادة الكيفيات الأربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان
الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الآخرين وهي ستة لأن الاثنين إما فاعلتان
أو منفعلتان وإما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الأقسام الممكنة ثمانون لا ثلاثة وستون على ما ذكره
المعترض فإن جعل أقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا أربعة وعشرين على ما ذكرنا وقال المركب الثنائي من الكيفيات
الأربع ستة وفي كل واحد من الأقسام الستة إما أن يكون الخروج بالزيادة فيهما أو بالنقصان فيهما أو بالزيادة
في أحدهما والنقصان في الأخرى فيضرب الثلاثة في الستة ترتقي إلى ثمانية عشر وكذا جعل أقسام الخروج بالكيفيات
الأربع خمسة لا ستة عشر على ما ذكرنا وقال إذا كان الخروج في أربع كيفيات فإما أن يكون الخروج في كلها بالزيادة أو بالنقصان
أو في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان وحينئذ إما أن يكون الزيادة في كيفية أو كيفيتين أو ثلاث كيفيات

فإنا نجسمه وذلك خطأ منه لأنه لما اعتبر في الخروج بكيفية زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر تلك في
الخروج بثلث كيفيات كان الواجب عليه أن يعتبر ذلك أيضًا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات الأربع فأسقط
بذلك الإهمال ستة أقسام من الأول وأحد عشر قسمًا من الثاني ولحسبان الاعتدال الطبي في المزاج مبني على التساوي
من الكيفيات على الوجه الذي مضى فإذا كان الأمر كذلك فحال المركبات يكون مثلا أجزاؤه ضعف برودته ورطوبته ضعف
يبوسته فهذه النسبة ما دامت تكون محفوظة كان مزاجه معتدلًا ولا يصح ذلك بأن يكون أجزاؤه الحارة مثلا عشرين
والباردة عشرة والحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما وجدت فيه تلك النسبة وأمكن أن يتركب منه
نوع ذلك المركب فلا يتصور بزيادة الأجزاء الحارة والباردة كون المركب أحر وأبرد مما ينبغي لأن كون الحرارة ضعف
البرودة إن كان باقيًا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلًا وإن لم يكن باقيًا معها فإما أن يكون الحرارة أقل من الضعف
فيكون أبرد مما ينبغي أو أكثر فيكون أحر مما ينبغي فظهر أن الخارج عن الاعتدال الطبي ثمانية كما أن الخارج عن الاعتدال
الحسبوي كذلك **الفصل الثالث** في تتمة أحكام الأجسام لما ذكر في الفصل الثاني أقسام الجسم وانجر
البحث فيها الى البحث عن بعض أحكامها ذكر في هذا الفصل بقية أحكام الأجسام فقال وتشترك الأجسام في وجوب
التناهي أي الأجسام كلها متناهية الأبعاد لوجوب انفصال ما فرض لم يفصله من بعد مقابلته بمثله مع فرض نقصانه
عنه يعني مع وجود بعد غير متناه لأن ما فرض لم يفصله التناهي يجب أن ينقص ما لا يتناهى أي كل ما فرض أنه غير متناه
لو تيسر أن يكون متناهيًا وكل ما يلزم من فرضه عدمه يكون محالًا فوجود بعد غير متناه يكون محالًا وإنما قلنا إن كلما فرض
أنه غير متناه يلزم أن يكون متناهيًا لأنا لو فرضنا أنه غير متناه إذا قيس بمثله أي بما فرض أنه غير متناه أنقص مع فرض نقصانه
عنه يلزم أن يكون متناهيًا وذلك بأن نفرض من مبدأ معين خطًا غير متناه ونفرض خطًا آخر غير متناه أنقص بعد مبدئه
ذلك الخط بذراع مثلا ثم نطبق الثاني على الأول فلا بد وأن ينقطع الثاني وإلا يلزم أن يكون الناقص مثل الزائد
وهو محال وإذا انقطع الثاني يلزم أن يكون متناهيًا والأول زائد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الأول أيضًا
متناهيًا فلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالًا وهذا هو برهان التطبيق المذكور في كتب
القوم وقد مر الكلام عليه سؤالًا وجوابًا ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل عليه مع وجوب انتفاء الثالثة
فيه هذا برهان آخر تقريره أن كل زاوية فإن لضلعيها نسبة الى ما اشتمل عليه يعني الى بعد ما بينهما وتلك النسبة
محفوظة بالغًا ما بلغا يعني إذا امتدا عشرة أذرع مثلا وكان بعد ما بينهما ذراعًا فإذا امتدا عشرين ذراعًا
كان بعد ما بينهما ذراعين وإذا امتدا ثلثين كان ثلثة أذرع وعلى هذا فقس وهذا معنى حفظ نسبتهما الى بعد ما
بينهما ولا شك أن بعد ما بينهما متناه لكونه محصورًا بين حاصرين فإذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم أن يكون
نسبة المتناهي أعني الامتداد الأول وهو عشرة أذرع في هذا الفرض الى المتناهي أعني البعد الأول وهو ذراع بالفرض
كنسبة غير المتناهي أعني الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي أعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هف
هذا وقد قيل في شرح هذا المقام أن الأبعاد متناهية لأن النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل عليه الضلعان من البعد
الواقع بينهما محفوظة بأن يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين أي إذا كان طول كل من الضلعين
ذراعًا يكون البعد بينهما ذراعًا وإذا كان عشرة أذرع يكون البعد بينهما عشرة أذرع وعلى هذا تزايد البعد بينهما

فيزداد

بمقدار ما بينهما والبعد بين الضلعين مساو لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ابدا على بعد ذهابهما
الى غير النهاية متساويين لتساوي ما بينهما البعد ما بينهما الذي هو مساو للقائم ثم قال واصل هذا البرهان هو البرهان الحسي
ما البرهان هو ان نفرض محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا او نفرض محيط دائرة ونقسمه ستة اقسام متساوية ونصل
بين كل نقطتين متقابلتين من ستة تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط ثلاثة متقاطعة على مركز الدائرة هي اقطارها
وتحدث عند المركز ستة زوايا متساوية لان تلك القسي التي هي مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان
المركز لكل نقطة نفرض على سطح محيط باربع قوائم وقد قسمت هنا اقساما ستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثي
قائمة ويحيط بضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكرنا المصنف انه لا بد ان
يكون الانفراج بينهما مساويا لامتدادهما وذلك لانا اذا وصلنا بين طرفي الضلعين خطا متساويا بين وصل بين
المنفصلين حط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث مساو لقائمتين ولما كان
احديهما اعني التي بين الضلعين ثلثي قائمة وجب ان يكون الزاويتان الباقيتان على القاعدة اعني الخط الواصل بين المنفصلين
متساويتين لتساوي الساقين لزم ان يكون كل واحدة منهما ثلثي قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث متساوية فيجب
ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قدر امتد عشرة كان الانفراج بينهما عشرة ايضا
واذا امتد الى مائة كان الانفراج مائة وهكذا اذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية كان الانفراج بينهما ايضا موصوفا
باللانهاية قطعا فيلزم ان يكون ما لا نهاية محصورا بين حاصرين واعترض ولما وجب كون الانفراج بين الضلعين
متناهيا وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض ان امتدادهما بقدر
الابعاد اولى لا يخفى على المتامل ان كلام القائل الاول في الانكار يصح لا ان يحمل المساواة بين الضلعين والانفراج ما بينهما انما
يصح ان لو فرض الزاوية التي بينهما بمقدار ثلثي قائمة والضلعان انهما ضلعا مثلث متساوي الاضلاع وحيث لم يقيد
بالمساواة فموضوعه البرهان السلمي وهو ان نفرض خطين يخرجان كساقي مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر
ذهابهما ذراعا ذراعا وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير
متناه بالضرورة ثم شبه بالبرهان الترسي بقول القائل الثاني واصل هذا البرهان هو البرهان الترسي محل بحث وان
كلام المصنف لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه اطلق الساقين ولم يقيدهما بالمساواة ولا اشارة فيه الى
التي لا بد منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرناه في شرح كلام المصنف تلاثتها انما تدل على امتناع لا تناهي
الابعاد من جميع الجهات او من جهتين ولا تدل على امتناع لاتناهيها في جهة واحدة ولو جوز مجوز اسطوانة غير متناهية لم يتم
ومع ذلك اورد على جميعها ان الاشكال الزاما انما ثبت من فرض امرين متناقضين كفرض وجود زيد مع عدمه
فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين بهما
ينتهيان بسبب المقطعين كيف لا ويكون كل منهما محصورا بين الاخر وذلك الخط الواصل واتحاد الحد واستواء
الصفة فيه يدل على الوحدة احتلفوا في ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض او متخالفة
بالحقيقة فذهب الى انها متماثلة وهذا اصل يبنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار و
كثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى

الكل على السواء والمعاد على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق على السماء فيجوز ما نقل من المعجزات و

الجسمية وبنى هذا الأصل بعضهم على أن أجزاء الجسم ليست إلا الجواهر الفردة وأنها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف في حقيقته

وقد يستدل بوجوه أحدها أن الأجسام تتفق في استوائها في الأعراض يلتبس بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك

وأجيب بأن هذه الدلالة إنما تصح حتى من يصح جميع الأجسام وشاهد الناس كل واحد منها بكل ما عداها وأما قبل ذلك

فلعل الالتزام بالعدم الأخذ بالظن وثانيها أنها بأسرها متساوية في قبول جميع الأعراض فتكون متشابهة في الماهية

وأجيب بأنه لم يصح عندنا أن جرم النار قابل للكيفيات الرطبة وأن جرم الفلك قابل للصفات المرجحة وقصة إبراهيم

جزئية فلا تدل على الحكم الكلي وأيضا فلم لا يجوز أن يكون الله تعالى خلق في بدن إبراهيم كيفية عندها يستلذ بمماسة النار

كما في السمندر وغيرها ثم بعد تسليم استواء الكل في قبول الأعراض فلا يلزم منه استوائها في تمام الماهية لأن الاشتراك

في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات وثالثها أن الجسم لا معنى له إلا الحاصل في الحيز والأجسام بأسرها متساوية في

فيه فيكون متشابهة في الماهية وأجيب بأن الحصول في الحيز لعله من أحكام الجسم من أحكامه وقد ذكرنا أن التساوي في اللوازم لا يدل

على التساوي في الملزومات وقال المصنف في تلخيص المحصل الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف الأقوال فيه واحد عند كل قوم

فلا وقوع للقسمة فيه ولذلك اتفق الكل على تماثلها وأن المختلفات إذا اجتمعت في حد واحد فذلك في التقسيم كما

الجسم الشامل للأنواع أي المشتمل على الأنواع وتردده بما الطبيعي والتعليمي والنظام يقول بخلافهما لتخالفهما في خواصهما

وذلك يوجب تخالف الأنواع لا يخالف المفهوم من الحد والمصنف توهم أن المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وإن

كانت هي أنواعا مختلفة في حد ذاتها والنصب بينهما ذهب الجمهور إلى أن الأجسام باقية ولكن الحكم

الصحيح إنما علم بالنص إن كثيفا وشفافا وسودا ودوائر هي بعينها التي كانت من قبل في الذات بل الكل في

العوارض والهيئات لا يعهد الحس ما شاهدها باقية لجواز أن يكون ذلك بتجدد الأمثال كما في

الأعراض وخالفهم النظام في أن الأجسام لا تبقى زمانين وزعم بعضهم أن قوله هذا مبني على أن الجسم عنده مجموع أعراض

والعرض غير باق وقد نبهناك على أنه ليس مذهبه أن الجسم عرض بل أن مثل اللون والطعم والرائحة من الأعراض أجسام

قائمة بأنفسها وقال بعضهم إن ما ذكره في عدم بقاء الأعراض لما كان جاريا في الأجسام أيضا اعتبر النظام قيام الدليل

على صحة ما ثبتنا فالتزم أنها لا تبقى زمانين وإنما يحدد بتجدد الأمثال وقيل إنه قال بذلك لأنه قال بأن الإعدام

من المؤثر غير معقول وأنه لا ضد للأجسام حتى يقولوا إنه ينتفي بطريان الضد ومذهبه أن الأجسام تنتفي بعد القيام لا

من القول بأنه لا تبقى كما قيل في الأعراض وقال المصنف إن هذا النقل من النظام غير معتمد فقد قيل إنه يرى احتياج الأجسام

إلى المؤثر حال البقاء فذهب وهم الناقل إلى أنه يقول بعدم بقائها يعني توهم السامع أن احتياجها إلى المؤثر كان لا

لتجددها آنا فآنا كالأعراض متجددة عنده فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لا ما قصده من أنها غير باقية بذاتها بل بمؤثرها

ويجوز خلوها عن الكيفيات المذكورة أي الطعوم والمرئية أي الألوان والأضواء والمشمومة أي الروائح كالهواء فإنه

خال عن هذه الكيفيات لأنها لا تحس بها وعدم الإحساس فيما من شأنه أن يحس به مع عدم المانع يقتضي العدم وإلا لأدى إلى السفسطة

ونقلوا عن الشيخ أبي الحسن الأشعري خلافه وادعوا أنه قاس اللون على الكون يعني لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن

اللون قياسا عليه كذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال لما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف فإن العادم

قد جوزت خلو الالوان وعصيت لها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف بها قياسا عليه ومنع القياس الاول بخلو الكون
واللون عن الجامع والقياس الثاني بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان الضد
وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا ضعف الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف
على ان الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي يطلب فيها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير تمامه
لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز رؤيتها باشتراط الضوء واللون وهو صريح في احتمال ان الاجسام هل هي مرئية بذاتها ام
لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذاتها وانما المرئي اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام
ولا الوان في الهواء لكنه غير مرئي لخلوه عنهما ثم العقل بمعاونة هذا الاحساس يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة
في الجهات اعني الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذاتها ولما كان المص هذا المذهب
وادعى المص ذلك واشار الى الجواب عما قال الحكماء من انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان بان رؤية الاجسام
مشروطة بكونها بهما واستدلت الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه يلزم كون الجسم مركبا
من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد
فالجزء الموصوف بالطول يكون اكبر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو محال واذا كان الطول نفس
الجوهر والطويل مرئي فالجوهر مرئي وضعفه ظاهر والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها عن جزئيات متناهية حادثة فانها
لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله وضع وموضع فان كان منتقلا عن احدهما كان متحركا والا كان ساكنا
وكل منهما حادث وهذا ظاهر اما الحركة فلوجوه احدها انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال
والانتقال من حالة الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها وهو مسبوق بما في حيث لا يجامع فيه
السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا ذاتيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق
ولا يوجد المسبوق فيه فالعدم هو معنى الحدوث فيهما واعترض عليه بانكم ان اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية
بالغير انها تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير فهو ممنوع وان اردتم بها انها تقتضي ان يكون كل جزئي وفرد منه مسبوقا
بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضي حدوث ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون قبل
كل حركة جزئية حركة اخرى لا الى نهاية ويكون ماهية الحركة فيها محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي كل واحد منها حادث
ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها باخر منها ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بشيء اخر غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد ذلك
الغير شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها فيكون الماهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه بان ما سا
المعدوم الممنوع لعموم قوله الحركة تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير وذلك لو فرض احدهما ان ماهية الحركة مركبة من
امر منقضي ومن امر متحصل لان الحركة لا بد ان يكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان الامر المتحصل مسبوق
بالامر المنقضي فماهية الحركة لا تحصل الا فيما هي ايضا مسبوقة بالامر المنقضي من ان مسبوقية الجزء تقتضي مسبوقية الكل ودفع
بان ماهية الحركة حاصلة في كل واحد من الامر المنقضي والامر المتحصل باقية معهما لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد
منها حركة وكل واحد من المنقضي والمتحصل جزئي من جزئيات ماهية الحركة فهي محفوظة بكل واحد منهما فلا يلزم من مسبوقية
المتحصل بالمنقضي الا مسبوقية فرد من ماهية الحركة بفرد اخر منها لا مسبوقية الماهية بغير ما من الجزئيات وهكذا الحال اذا قسم ذلك المنقضي

في بيان ان الاجسام كلها حادثة

الى جزئين يتقدم احدهما على الآخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئي لمسمى الحركة الموجودة مسبوقا بمثله ان كل جزئي
من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم ازلي فيجتمع عدمات تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد شيء من الحركة في
الازل والا لوجد شيء جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه معا في الازل واندفع ودفع ذلك بان الازل
ليس هنا حدا او زمانا مخصوصا يجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى اذا وجد فيه شيء منها اجتمع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين
بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتيب بينها على وجوداتها فان لها بداية ومرتبة على
بعض شيء من اجزاء الازل الا وينقطع شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل
انقطاع محاذاة للماضي فاذا وجد كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك
الازل فيحسبه وقتا معينا اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال التسلسل المشار اليه بقوله لتعاقب الافراد الغير المتناهية
للحركة وذلك بعين ما سيذكره في المتن من الدلالة على تناهي جزئيات الحركة والسكون اقول ان ما سلمه المعترض من
من حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة كاف للمستدل هنا ولا حاجة الى الاستدلال على حدوث جميعها فانه سيقيم الدليل
على ان جزئياتها متناهية وهاتين المقدمتين تثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر من ان ترتيب حدوث
المجسم بعد ثبوت تينك المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل واحد منها حادثا كان مجموعها ايضا حادثا
واذا كان مجموع جزئيات جنس حادثة كانت الجنس ايضا حادثة فمنها طريقا التطبيق وقد عرفتهما في ابطال التسلسل وتقريرهما
فيهما ان يقول لو كانت حركة ازلية كان لنا ان نفرض من جزء معين منها كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة
ونفرض ايضا من جزء معين قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونسوق الكلام الى آخر
ما مر وقد عرفت ان برهان التطبيق انما يدل على امتناع لا تناهي الامور الموجودة معا فاما انها طريقا التضايف
تقريرها ان الحركة يحتمل اقسامها من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ونجعلها ادوارا مثلا فلو كانت حركة ازلية
كانت تلك الادوار غير متناهية وامكن لنا ان ناخذ من دورة معينة الى ما لا بداية له جملة فنقول تلك الدورة التي
هي جزء الاخير في هذه السلسلة التي لا نتناهى موصوفة بالمسبوقية وليست موصوفة بالسابقية وكل واحد من الاجزاء سواها
آخر موصوف بالسابقية والمسبوقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة فكل سابق مسبوق
من غير عكس كلي كالجزء الآخر المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحدة واستحال لانهما متضايفان
حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر واما السكون
فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي قديم يمتنع زواله على ما مر لانه
امكان زواله الا بشرط امتناع عدم وان كان ممكنا كان مستندا الى الواجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك
الواجب مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره في ذلك القديم على شرط
اصلا بل كان دائما كافيا في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء
الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط
به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط
ويلزم الانتهاء الى ما يصدر عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم امتنع عدمه

بيان معنى الازل

برهان التطبيق والتضايف

برهان في حدوث السكون

انتهى وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل فلان الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الآخر فيصح ان يماس بجانبه ما يماس بجانبه الآخر وبالعكس وما ذلك الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه احدها انا لا نسلم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا واذا كان كذلك فلا نسلم ان لا يجوز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث ابو [البوية] واجيب عن ذلك بان الكون اعني حصول الجسم في حيز امر محسوس فيكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون واعتباريهما اما العوارض الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وقد يقتضي عنه بتغيير الدليل فنقول لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان الجسم لو وجد في الازل فاما ان يكون ذلك الكون لم يكن قبله كون او وجد له كون غير مسبوق باخر فيلزم الاول لئلا يلزم خلو ذلك الجسم عن الكون والا لزم الثاني واما بطلان القسم الاول فبما بينا من حدوث السكون واما بطلان القسم الثاني فبطريق التطبيق والتضايف كما ثانيها انا لا نسلم ان القديم لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه ثالثها انا لا نسلم ان الشرط الذي يتوقف عليه السكون القديم يكون قديما حتى يعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب لجواز ان يكون عدميا ازليا كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلي لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى موجد واجب اعني علة المسبع اما ابتداء او بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن الازلي لا بد ان يستند الى موجد واجب اما ابتداء واما بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعني العدم الواجب قلنا انما هي الى استناده فالمحذور لازم لكن قد يمنع فان العدمات الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى عدم آخر ممكن غير ازلي منتهى الى عدم واجب بل نقول العدمات الممكنة تتمادى الى غير النهاية لم يلزم ذلك المحال او اما اثباتها من حيث ثباتها اي من حيث الحركة والسكون بطلان وجود ما لا يتناهى بحجة التطبيق على ما مر في مباحث الابطال الشيء ولكن قد يحقق في ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا ليس بمحال انما المحال ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا من حيث الحركات يمكن ان يكون غير متناهية وحيث السكون ان لم يجتمع في الوجود ويوصف كل حادث بالاضافة المتقابلين ويجب زيادة المتضعف احدهما من حيث هو كذلك على المتضعف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد بعد الآخر بعده ان كل حادث فهو موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي يكون سابقا على ما بعده ويكون لاحقا لما قبله فالاعتباران متخالفان وان كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المستندة من الآن مرتين احدهما من حيث كل واحد منها سابقا والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقين في الوجود ويجب زيادة المتضعف احديهما من حيث هو متضعف بها على المتضعف بالاخرى اي يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه بواحدة وذلك لان المتضايفين متكافئان وجودا وفيهما العلل والحادث مستوحصر ولا بد ان يكون في الحوادث الماضية سابق مستمر والا لزاد عدد المسبوق بواحدة فاذن اللواحق متناهية في الماضي او حتى انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه اعني بواحدة متناهية

فلزم ان يتناهى ما فرض انه غير متناه هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق في الحقيقة مع قلة مؤنته في تحصيل جملتين
كلتاهما حاصلتان في الخارج بلا عمل وقد مر مثل ذلك في مبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار
ومعلول باعتبار فكانتهما جملتان متطابقتان في الخارج احديهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والصورة بعينه
تحقق ما لا ينفك عن حوادث متناهية لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذي لا ينفك عن تلك الحوادث
لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله فالاجسام حادثة ولما
استحال قيام الاعراض الا بها وذلك بناء على ان المجردات لم يثبت عنده فالاعراض القائمة بها ايضا حادثة بعد
حصر الاعراض عنده في الجسمانية ولما ثبت ان معروضاتها اعني الاجسام حادثة ثبت حدوثها اي الاعراض باسرها
وللمانعين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى الجواب لا على الدليل الثالث بقوله ما تقرر الدليل الاول بها ان الاجسام
لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مخصص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص
حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام
في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول ويلزم التسلسل والجواب ان حدوثها لا يتوقف
على امر حادث مخصص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد منه في حدوثها حاصل في الازل واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت
قبله اي اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل انه لا وقت قبل ذلك الوقت
فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود
للزمان قبل وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء لوقوع الاثر من
الاحكام الوهمية في الامور العدمية الصرفة وانها غير معقولة اصلا اقول هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على
بطلان طلب الترجيح فيما بين الاوقات بان يقال لم اختص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات لا على ان
الوقت وجودها على عدمها حتى حدثت واما في الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات
التي بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص
الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم اهل الحدوث لا التوقف على امر حادث مخصص
ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون قديما او حادثا فان
كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذي هو وجوده هذا التعلق به قديما اذ لو اختص بوقت دون آخر لزم الترجيح
بلا مرجح لان الترجيح حاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات باسرها الا ان يقال الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده
في وقت معين اذا حضر ذلك الوقت وجد ذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول فح يتوقف وجوده
على حضور ذلك الوقت الذي هو حادث فينقل الكلام اليه وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام
اليه وان كان حدوثه بتعلق آخر حادث وهكذا تسلسلت التعلقات الى ما لا يتناهى واما ان يلتزموا هذا التسلسل
المع مع كونه حادثا بينهم واما ان يقولوا ان التعلق امر عدمي فلا احتياج في حدوثه الى تاثير الا ان البديهة تشهد بان
كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى امر يخصصه بوقت حدوثه بل لو صح دليلهم هذا لزم ان يكون الحادث
التوقف بها الجواب ان الدليل بعينه ينفي الحادث اليومي مستندا الى الحوادث الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات

الكوكب وكل منهما مسبوق بآخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة لانا نقول اذا
سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق باخر لا الى النهاية ويكون
العالم الجسماني عن المبدأ القديم بشرط الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل نسلم الشروط المتعاقبة انما يتصور وجودها
لمادة تتوارد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها فنقول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد
فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم الجسماني ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في
حدوث العالم عليها قلنا لا نسلم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد يكون تصورات متعاقبة
لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني تقرير الدليل
الثاني ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك انما يفعل بقصد سابق
فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى
من تركه فكان الايجاد محصلا لتلك الاولوية ومستكملا بها وكان قبل الايجاد ناقصا في ذاته وهذا ظاهر
ان يكون المبدأ المؤثر في الاجسام موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما فقيل يتجه عليه ان يقال ان الموجب القديم
انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متعاقبة الى غير النهاية
فلا كالحوادث اليومية على رأي الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل في الحوادث التي يخالف رأي المتكلم والجواب اما الائمة فان
المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يترجح الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر لا
عند بعضهم فان الاشاعرة ومن وافقهم جوزوا ان يرجح الفاعل احد مقدوريه بلا مرجح مدعين الضرورة ولذلك
امكنهم القول بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بمثل
العطشان ورغيفي الجائع وطريقي الهارب من السبع مع التساوي في جميع الجهات التي يتصور بها الترجيح وفرقوا بين
الترجيح بلا مرجح وبين الترجح من غير مرجح فان ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان
كيف لا ولو جوزناه لانسد باب اثبات الصانع واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع لا من غير ذات متصفة بالترجيح فليس
نعم بل المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح بارادته اي مقدوريه شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته
لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته لزم جواز ان يكون اتصف باحدى الارادتين دون
الاخرى فان استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم التسلسل في الارادات وان لم يستند
الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب وان قيل الارادة واحدة لكن تعدد تعلقها بحسب المرادات لزم
التسلسل في التعلقات واما المعتزلة ومن تبعهم فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والله تعالى منزه
عنه ورجوع الغرض المرجح لتعاليه عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية لمصالح العباد والاحسان
اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذي ذكرناه لا يتصور منه فعل الا لغرض
فيكون مستكملا به ناقصا في حد ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تعالى واما قولنا فهو عين الاختيار بمعنى
الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فانه لا ينافيه تقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من
المادة والصورة والمادة قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث له مادة وتسلسلت المواد ولزم

البحث في الجواهر المجردة وبيان اقسامها

من قدم المادة قدم الصورة لما ثبت من انها لا تخلو عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند الحس والمادة منفية وان سلم انه مركب من المادة والصورة فلا نسلم ان المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد عرفت ضعفه وكذا لا نسلم انها لا تخلو عن الصورة ولم يتم دليله كما عرفت الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها القبل البعد وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كان الحركة التي هي مقداره ايضا قديمة وكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب انا لا نسلم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما مر بيانه ولو سلم فتلك القبلية لا تستدعي زمانا فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض بتلك القبلية وليس متقدما بالزمان وقد مر تحقيقه في مبحث السبق واقسامه

الفصل الرابع في الجواهر المجردة

اي المفارقة عن المادة وقد سبق انها قسمان نفس وعقل اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما ثبت من انه لو وجد شارك الباري تعالى في التجرد ولزم تركب الباري تعالى من الامر المشترك وما به يمتاز عنه وهو ممتنع فهو فاسد لان التشارك في الامور السلبية والاضافات لا يقتضي التركيب في الذات وادلة وجوده مدخولة كقولهم استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه من جملتها ان الاول تعالى لما بين ان الممكن منحصر في العرض والجواهر الخمسة اعني الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل واول ما صدر عن الباري تعالى لا يمكن ان يكون عرضا ولا ان يكون احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول صادر هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو اول ما صدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه تعالى لزم ان يصدر عنه الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان ذات الباري تعالى واحدة من جميع الجهات لا تكثر فيها اصلا كما مر في ثبات ذاته وصفاته فلا يصدر عنه الا واحد واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احدهما هو الصادر الاول فلان كل واحدة منهما تتوقف في تاثيرها على المادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بالآلة الجسمانية فلو كان المعلول الاول هو احدهما لكانت سابقة في تاثيرها على المادة لان المادة على ذلك التقدير تكون معلولة لها اما ابتداء او بوسط لامتناع استنادها الى الباري تعالى والا لزم تعدد آثاره ولا يجوز ان تكون سابقة في تاثيرها على المادة اذ لا يسبق المشروط في تاثيره بما فرض لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا يسبق المشروط باللاحق في تاثيره اي لا يسبق المشروط وهو الصورة او النفس في تاثيره بما فرض لاحقا اعني المادة على ذلك الامر الذي فرض لاحقا واما ان العرض لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه مشروط في وجوده بالموضوع فلو كان هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض حينئذ يكون علة للموضوع كما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده بامر سابقا على ذلك الامر والى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا يسبق المشروط وهو العرض في وجوده بما فرض لاحقا اعني الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان تكون هي المعلول الاول فلانها لا تصلح للتاثير فانها هي القابلة فقط فلو كانت هي المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحية التاثير والى هذا اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه اي لو لم يكن كذلك لما انتفت صلاحية التاثير عنه في اثبات ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة ويذكر الضمير في عنه باعتبار ان المادة المحل ويحتمل بعض النسخ بدل قوله والا لما انتفت ولا لما انتفت فهو حينئذ يكون عطفا على قوله المشروط اي المادة لو كانت هي المعلول الاول لم يكن سابقة على ما عداها لان ما سواها من المعلولات يجب ان يستند اليها ابتداء او بوسط ولا يسبق لما انتفى صلاحية التاثير عنه فلا يكون هي سابقة عليها اقول وملخص هذا الدليل ان اول الصادر

عن نفسه واحد مستقل بالوجود والتاثير وعن العقل لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة في الجسم والتاثير في الهيولى والاستقلال
في الصورة والنفس والوجود في العرض لان المؤثر مجهول واشارة الى تزييف الدليل المذكور وذلك لانا لا نسلم ان البارئ تعالى
من جميع الجهات هو مجهول بعينه او ذاته او تعلقاتها او هو موصوف بحيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجود
الخاص وكالسلوب هذه الحيثيات فان كانت امور اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شروطا للتاثير فيتعدد آثاره
كما هو ثم يتعدد آثار المعلول بحسب تعدد الاعتبارات على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد مر ابطاله فلم لا يجوز ان يكون
الاول هو الجسم ولو سلم فلا نسلم ان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول ولو سلم
فلا نسلم ان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاج الى الصورة فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول وما قلتم في ابطاله من انها
لا تصلح للتاثير لا ينافي ان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه اما بواسطة واما بغير واسطة فيلزم ان يكون
علة لتلك النفس علة مؤثرة في معلولها ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء واحد قابلا وفاعلا معا الا انا نقول
هذا الامتناع ثم وقد تكلمنا على دليله كما مر ولو سلم فانما هو اذا كان القبول والفعل من جهة واحدة لم لا يجوز ان يكون
المادة فاعلة لها وقابلة لها بواسطة امر آخر ولو سلم فلا نسلم ان اول ما يصدر عن الواحد يلزم ان يكون احد الامور المذكورة
لم لا يجوز ان يكون هناك جوهر لا جسم مركب من جزئين احدهما كالهيولى والآخر كالصورة وحينئذ يكون الصادر الاول هو
احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان المتحيز بالذات لما الكل
هو الجوهر الممتد في الجهات اعني الجسم ويمتنع خلو ذلك عن محلها وما يحل في محلها فيكون متحيزا لانه في مكان فيجوز ان
يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا لاستقل به فلا يكون عقلا فهو المطلوب وكونه مركبا لا يقتضي
قلنا لا نسلم ان جزء النفس لو استقل في التاثير لزم استقلال النفس به لان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل
لجواز ان يحتاج الجزء الآخر في التاثير الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نسلم ان النفس لا تؤثر الا بالآلة
حينئذ فلا تؤثر فيها وبعض جوارح العادات كالخوارق والكرامات والحق هذا الفصل على اصح جوانبه فان قيل فيكون مستغنية
عن المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع الجهات
الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها اول المرتبة
بدون الآلة ولو سلم فلا نسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجد الحوادث بكونه واسطة فيجوز ان يكون اول ما يصدر
نفسا او صورة ثم يصدر بواسطة السند او الهيولى وقولهم استدارة الحركة يوجب الارادة المسلم به للتشبه بالكامل دليل
آخر على اثبات العقول بقرره ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي يفرض اولى بما هو عليه بالوضع من بعض بحسب
طبائعها لان الطبائع التي للاجزاء المفروضة متحدة فلا تقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع والاحوال للشيء
من طبائع الاجزاء المفروضة فالعلة غير خارجة وتلك العلة لا تتصور الا الميل المستدير وتجوز ان يكون في طبائعها
مثل ولما لم يكن عليها شيء الحركة المستديرة لم يكن في طباعها الا الميل المستدير ولما امكن ان يكون لها مثل
وجب ان يكون له مبدأ فيها اذا كان الميل يستلزم امكان الحركة المستديرة وقد ثبت عدم ان ما يقبل تحريكا قسريا
فلا بد فيه من مبدأ ميل طبيعي ومع وجود مبدأ ميل المستدير في الجرم البسيط يمتنع ان يكون فيه غاية غيره

الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يقتضي كونها مقتضية بذاتها الشي ولما يعوقها عنه انتفى العايق الخارج

ايضا ممتنع اذ لا عايق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب من المستقيم والمستدير ممتنع وجوده

في الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا او ما فيه ميل بالاستدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة

ولما وجد فيه مبدأ الميل وعدم العايق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك

الحركة ارادية لا نا قد بينا ان في الفلك ميلا طبيعيا بالحركة فلا يكون حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهي اما

ارادية او طبيعية ولا يجوز ان يكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ويطلب وضعا آخر

لا يقتضي بعد الارادة فان طلب شي وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة واما

الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا للشي وتاركا له وان كان له وضع لا يبقى له لا يجوز ان يكون المط بالطبع

نفس الحركة فيكون الحركة دائما مطلوبة غير هرب ولذلك لا تقول الحركة لذاتها تقتضي المادي الى الغير فيكون المطلوب بها

ذلك الغير فهي ان تكون ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة التحرك وارادته تستلزم

الكامل الى الذات التي لها لانها حاصلة بالفعل لان الارادة تقتضي ان يكون للمريد مطلوب ممكن الحصول

لان طلب المحال محال وهو اما محسوس ومعقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب والدفع

وهما الملايم شهوة ودفع المنافر غضب هما على الفلك محالان لان لا يهما مخصوصا بالجسم الذي ينفعل ويتغير

من حالة غير ملايمة الى حالة غير ملايمة وبالعكس والاجرام السماوية التي لا تنخرق ولا تلتئم ولا تتكون ولا

تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تستحيل وبالجملة لا يتغير عن حالة الى الاخرى الا

في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها ملائما وبعضها غير ملايم فتعين الثاني وهو ان يكون المط معقولا

فالطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه احدهما والا لما كان له تعلق بالمط وعلى التقدير

الاول والثاني يلزم انقطاع الحركة لان الذات والصفة اما ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع

طلب الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلا بد من الياس عن حصول ما هو لا ينال فيلزم الانقطاع لكن انقطاع

الحركة مح لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا اي سابقا على وجوده او طاريا عليه والى هذا

اشار بقوله اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن مح اي طلب غير الممكن مح واراد بالحاصل

بالفعل ما ينال في الجملة والحاصل بالقوة ما لا ينال اصلا سماه حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول

فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه المط ولا يجوز ان يكون شبهها مستقرا والا لزم الانقطاع او

طلب الحاصل بل شبها غير مستقر اي شبها بعد شبه يحسب يبقى شبه ويحصل آخر ويجب ان يحفظ ذلك

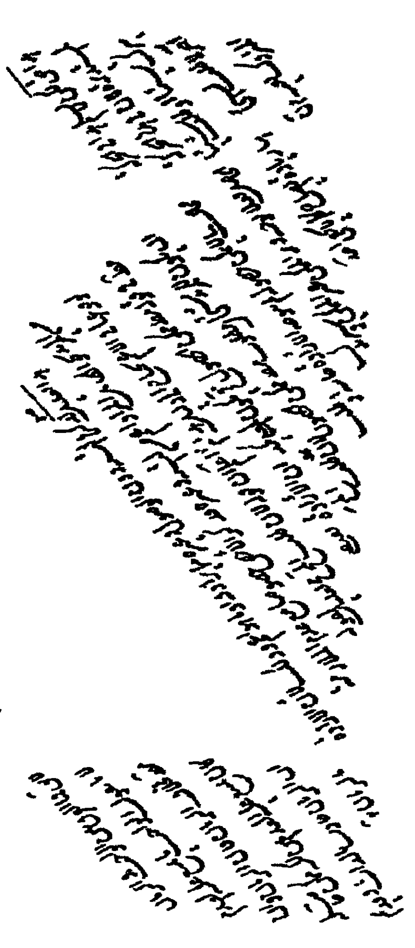
بتعاقب الافراد لا الى نهاية والا لزم الانقطاع فثبت ان المط حصول متشابهات غير متناهية تحصل بالتدرج في

اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المط موجودا متصفا بالفعل بكمالات غير متناهية يتحرك

الفلك فيستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع شبه بالمط الذي هو بالفعل من

كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر فيزول شبه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد ولا يجوز ان

يكون ذلك هو الواجب لان الحركات مختلفة فيجب ان يكون عقلا وثبت بذلك تعدد العقول وهذه الحجة



متحولة لو نفسه على دوام ما اوجبنا انقطاعه اى هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التى اوجبنا انقطاعها حيث مبنا

حدوثها وايضا موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكر وهو ممنوع فان الامام ان طلب المحسوس لا يكون الا الحيوان والدفع لم لا

يجوز ان يكون بمعرفة او التشبه او غير ذلك مع انها غير في امتناع طلب الحى اى لا نم ان طلب الحى وايضا لا نم ان طبايع

الاجزاء المفروضة للفلك لا يقتضى امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضى ان يكون بقرب القطبين وبعضها يقتضى ان

يكون بقرب المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وما يقال من ان ذلك الامر يعود الى

الفاعل فمدفوع لان نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعلى هذا الاصل ينبنى كثير من قواعدهم ولو سلم فلا نم ان عدم صحة الوضع

لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز الحركة عليه لجواز ان يكون جرم الفلك مخصوصا مقتضيا لوضع معين

لا ينفك عنه اصلا فان قلت لا يقدح ذلك في صحة ما ادعيناه لان الاجزاء بالنظر الى طباعها لا تكون مقتضية لذلك

الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت يكون تلك الصورة المذكورة امرا عارضا خارجا عن طبايع الاجزاء فيبطل

على هذا الامتناع الحصر العقلى الخارجى بعد تحقق هذا دون الميل المستقيم والمركب نعم يندفع ما قيل من ان عدم صحة

الوضع لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زوالها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زوالها بحركة غيرها مما

اعتبر الوضع بالنسبة اليه لان استلزامه لجواز الحركة عليها بالنظر الى طباعها لا شبهة فيه اذ لو لم يجز الحركة عليها

بالنظر الى طباعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طباعها عبارة عن اقتضاء طبايعها لعدم

حركتها اعنى سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم يجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبايعها

هف وايضا فان النصف من الفلك فوق الارض والنصف الاخر تحته فلو فرضنا ان ما تحت الفلك من العناصر المركبة

بحالها لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوقانى من الفلك لا يقتضى طبيعة الفوقية ولا يأبى عن التحتية وكذا

النصف التحتانى منه لا يقتضى طبيعة التحتية ولا يأبى عن الفوقية والا لزم لحالا مقتضيا طبيعة واحدة بسيطة

فالنظر الى طباعهما يجوز ان يصير الفوقانى تحتانيا والتحتانى فوقانيا وما ذلك الا لجواز الحركة عليها اذ المفروض

ما تحت الفلك لا ينتقل عن حالة الى اخرى ولو سلم فلا نم ان الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة فيبطل ما بنيتم عليه من

امتناع العايق الخارجى وامتناع الخرق والالتيام والتحليل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل ولو سلم فلا

ان ما يقبل الحركة القسرية لابد فيه من مبدأ ميل طباعى ولو سلم فلا نم ان العايق عن الحركة المستديرة لا يكون الا داعيا

مستقيما او مركبا لجواز ان يكون العايق ذا ميل مستدير مساو له في القوة مخالف له في الجهة ولو سلم فلا نم انه لما وجد

مبدأ الميل وعدم العايق لزم وجود الميل بالفعل لجواز ان يتخلف الميل عن وجود المبدأ لانتفاء شرطه كعدم الحالة الملائمة

مثلا ولو سلم فلا نم انه يلزم من عدم نيل ذات المطلوب وصفته حصول اليأس ولا من سلمه انقطاع الطلب لم لا يجوز ان

يدوم الرجاء او يكون المطلوب وصفه امرا غير قار ينحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في التشبه ولو سلم فلا نسلم ان ذلك

المطلوب المتشبه به ليس هو الواحد قولكم والا لم يختلف الحركات في الجهات قلنا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف او الاختلاف

القوابل والنوع او لاختلاف الكمال المستند الى الواحد بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نسلم ان المطلوب الموصوف بصفات الكمال العقل

المناسبة هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الاتصاف بها على الاختيار دون التعاقب ووجوه الاعلية بين المتضايفين

والا لامكن الممتنع او بطل الاقوى بالاضعف فليل آخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لابد له من موجد وموجده

قوله وموجداً لا يجوز ان يكون جسماً قال قلت لا حاجة الى اعتبار المقدمة فانه يكفي الاعتبار جواز كون الجسم موجداً الجسم ايضاً لا يستلزم منتهى الى جسم هو اول اثر صادر وموجدا لا يكون هو الواحد الموجد لتركيبه من المادة والصورة
وامتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي ولا بتوقف في ذاته ولا فعله الا جسم يكون اثره صادرا عن المادة ذاتا او فعلا هو لما صار قلت المطلوب من الدليل اثبات العقل وتعدده مع الاستغناء عن مؤنة اثبات
تركب الجسم من الهيولى والصورة وعلى ابطال التسلسل في الاجسام ولا يمكن صدور جملتها عن الواحد لامتناع صدور الكثرة عنه ولا على الترتيب لامتناع كون بعضها علة لبعض ولا بتوسط ما يتوقف في ذاته او فعله
الى ما يجب ان لا يكون صادرا عن الواحد بتوسط امور مفارقة عن المادة ذاتا وفعلا وهو المراد بالعقول فالاحتياج الى تلك المقدمة وبعد الاعتبار عن الدليل الاول والا فهو لو سلم او ما تم ولا يكفي الا
مقربين بحوم علاوة المطلوب لتعدد وجوده ومبدئين المتلازمين لا يكونان وجودا واما ما ليس بشيء امتناع الاختلاف في الوجود فان المتلازمين لا يصح ان يكون بالاستقلال

الجسم لا يجوز ان يكون جسما والا لكان اما حاويا او محويا لما تقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر يحوي بعضها على بعض لا
الى الاول لان الحاوي اذا كان علة موجدة للمحوي فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه كما مر واذا
اعتبر وجود الحاوي في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجود ووجوب ضرورة تأخره بالذات عن وجود ما هو علة له
الحاوي بل امكان لانه لم يجب بعد ثم ان عدم الخلاء في داخل الحاوي ووجود المحوي في داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك
احدهما عن الاخر في نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء
في داخله بل هما متلازمان على التصوير ايضا اذ اذا تصور عدم الخلاء في داخله فقد تصور وجود محوي فيه وبالعكس بل ربما
بطل ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوي فيه لكنه تغاير بينهما وتغايرهما كما لا يخفى وقيل هذا من المتلازمين
لا يختلفان وجوبا وامكانا الا ان لحاظ او بما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما واذا كان احدهما ممكنا غير واجب
في مرتبة كان الاخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوي كما ان وجود المحوي كذلك
ضرورة ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف وكذا
الحلف المذكور اعني امكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة هي الصورة الجسمية للجسم الحاوي لا نفس الجوهر الممتد في الاقطار
الثلثة المحدد لكان الجسم المحوي بحيث اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي البتة واذا وجد المحوي في داخله انتفى
الخلاء في داخله البتة فاذا اعتبر وجود تلك الصورة في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب الى آخر ما مر من البرهان
وكذا اذا فرض ان العلة هي الهيولى الحاوي لانها متأخرة عن صورة فيه لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى
فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب لتأخره بالذات عنها بمرتبتين وقيل بل
تبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوي وفي نفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان يكون شيء منها علة موجدة للمحوي وكذا الا
الى الثاني لان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شأنه ان يفسد ويتغير واقوى واعظم منه لاشتماله على المحسوسات الصورية
والمقدار على ما هو مثله مع زيادة والوهم لا يذهب الى تعليل الاشرف والاقوى والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر ومثل
ذلك تبين انه لا يمكن ان يكون شيء مما يتعلق بالمحوي من الصورة والاعراض وغيرها علة للحاوي فاستبان ان موجد الجسم
لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا هو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو اما الواجب او العقل والاول مخالف لما مر فتعين الثاني وهو المطلوب
وهو المنع الامتناع الذاتي اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور وتقريره انا لا نسلم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته
لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات باطل وجوبه بالغير اعني وجود المحوي فان المتلازمين لو وجب
احدهما بالذات والاخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب لذاته ومن البين ان الشيئين اذا
لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الاخر لامكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق الانفكاك لكن الحد مسلم
اعني وجوب المحوي بالغير لكونه ممكنا واقعا في نفس الامر والمتلازمين الاخر اعني وجوب عدم الخلاء بالذات ليس بواقع في نفس
الامر فثبت ان الخلاء ليس ممتنعا بالذات واما الاستناد بدليلا على المنع خصوصا ومعارضة في المقدمة اعني امتناع الخلاء بالذات
لا بالذات لانها قد برهن عليها فيما سبق وقيل اذا اردتم بقولكم وجوب عدم الخلاء لذاته في كون ما بالذات اعني وجود المحوي
واما بالغير فبطل كونه واجبا بغيره الذي هو الحاوي فهم لان وجوب المحوي بالحاوي يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا
في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر فانا قد برهنا على ان الحاوي لا يكون

واما لغيره وذلك لان ذلك الغير الذي هو وجود المحوي

علة للمحوي وان اردتم اسرايه كونها علتين مطلقا فلا نم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي بعلة اخرى غير الحاوي لا

ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة

ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها الا ان ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة لا يستلزم الخلاء حتى يلزم من

امكان الارتفاع امكان الخلاء فيلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا بل ممكنا الا ترى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي

معا لم يكن هناك خلاء هو بعد موجود مكان مع خلوه عما يشغله اما اذا فرض حاو ليس في داخله محوي كان المكان الذي

هو السطح الباطن او البعد الموجود او المفروض في داخله خاليا عن الشاغل وهو الذي دل البرهان على امتناعه واما الخلاء

بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محصورا بشيء فليس بممتنع كما سلف فظهر ان امكان الخلاء الذي لا زمنا الوجوب المحوي بغير الحاوي ولا

يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب المحوي بغير الحاوي فجاز ان يكون المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي وقولكم

المتلازمان لا ينفكان في الوجوب بالذات قولكم في بيانه اذا لم يمكن ارتفاع احد الشيئين وامكن ارتفاع الآخر

امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع الآخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك لجواز ان يكون

الاول مقتضيا لوجود ذلك الآخر كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب ومعلوله الاول الا ترى ان امكان ارتفاعه نظرا

الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب انما كان يقتضيه لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب فليس كذلك ضرورة

ان وجوب المعلول مترتب على وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم بينا امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه

لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم

وحصوله مع الملزوم مفهوم آخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين

ممكنا والآخر مستحيلا بل لا نم التلازم بين وجود المحوي وعدم الخلاء وسند المنع ما صورناه في الصورة المذكورة اعني فرض ارتفاع

المحوي والحاوي معا فان احد المتلازمين اعني عدم الخلاء متحقق هنا مع انتفاء اللازم الآخر اعني وجود المحوي هذا وقد

يجاب عن اصل الاستدلال بانا نمنع التلازم بين عدم الخلاء في داخل الحاوي بعد اعتبار وجوده وبين وجود المحوي في داخل

الحاوي بعد تلك الاعتبار فان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل لمحوي معين فالمحوي المعين وان استلزم عدم الخلاء الا

ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم بينهما ولئن سلمنا التلازم بينهما فلا نم ان المتلازمين يجب

ان يتساويا في مرتبة الوجوب فانا قد بينا آنفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والآخر واجبا بالغير

ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجوب تلك الغير بل يجب ان يكون بحيث اذا وجب وجود احدهما

في زمان وجب وجود الآخر في ذلك الزمان بالضرورة وان كان متاخرا عنه في المرتبة واما انهما اذا وجب احدهما في مرتبة وجب

الآخر في تلك المرتبة فذلك غير واجب فبكل هذه المقدمة مستدلة كثير في البرهان اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي

لتقدم عليه بالوجوب فعند وجوب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي هو الذي يملأ مقعر الحاوي فاذا لم يجب

وجود المحوي لم يجب ملأ مقعر الحاوي واذا لم يجب ملأ مقعره لم يجب عدم الخلاء بالضرورة ولقائل ان يقول ان اراد بقوله فعند

وجوب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوي فذلك مم وان اراد انه لم يجب في تلك

المرتبة وجود المحوي فذلك مم لكنه لا يجدي به لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلاء لما عرفت آنفا من ان المتلازمين

لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نم ان الهيولى متاخرة عن الصورة قولكم هي شريكة لعلة الهيولى

فلا نسلم قوتها الا لشخصها وهي التي يمكن ان يعتبر وجودها في مرتبة سابقة لذلك ثم ان الحاوي اقوى واعظم من المحوي لانه
ربما كان المحوي اكثر سخافة بحيث يزيد على الحاوي بحسب المساحة فيكون اعظم حجما وان كان الحاوي اطول بحسب قطر او سمك
ان الوهم يذهب الى تسليم مثل هذا الحاوي مثل هذا المحوي على ان استبعادات الوهم لا عبرة لها في المقامات البرهانية دليل
آخر على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مفارقا للمادة لان تاثير المفارق لا يكون الا بما له وضع
بالنسبة اليه على ما سبق من انه يشترط في صدور التاثير على المقارن الوضع والجسم قبل الايجاد لا وجود له ولا لجزئه فضلا
عن ان يكون لها وضع بالنسبة الى موجده فموجد الجسم لا يكون الا امرا مفارقا في ذاته وفعله وهو اما الواجب او العقل لا
الى الاول فتعين الثاني وهو المط فان قيل علة المركب لا يجب ان يكون علة لجزئيه فلم لا يجوز ان يكون علة الجزء الآخر
ولجماعة مع الآخر كما صرح به الشيخ في الاشارات فيجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبله مع صورة جسمية
ويكون لها وضع بالنسبة الى الموجد المقارن فيوجد هو في تلك المادة صورة جسمية اخرى يكون هو واحدا للجسم الذي
هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان لشيء مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس الى المؤثر مصححا لايجاد
ذلك الشيء في تلك المادة والا لزم ان لا يؤثر ذو وضع في ذي وضع اصلا اذ لا وضع له قبل وجوده وهو باطل قطعا
قلنا الكلام في العلة الفاعلة المستقلة بالتاثير على معنى انها لا يشاركها العلة الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل
المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من جزئيه والا لكان فاعل الجزء الآخر مشاركا له اذا الكلام في المركب
من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتاثير والجواب ان اشتراط الوضع في تاثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه
وايضا بعض افعال النفس لا يتوقف على الآلات الجسمانية فلا يشترط الوضع في تلك الافعال فلم لا يجوز ان يكون ايجادها
للجسم من هذا القبيل دليل آخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور
الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه لانه اذا كان جسما او عرضا قائما به ظ واما اذا كان نفسا فلان فعلها
مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبتين واما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب
واما اذا كان مادة او صورة فلان كل منهما لا يمكن ان يوجد الا مع الاخرى فيجب ان يوجد الاخرى حتى يكون موجدة
للجسم الاول اذ لو لم يوجد الاخرى وقد وجدت الجسم الآخر لم يكن ذلك الجسم الآخر الذي هو اثره اول الاجسام لتاخره عن
الجسم الذي احديهما جزء منه وقد تقرر عندهم انه ليس احديهما علة للاخرى والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة عن
الوجوه الاخر في غاية الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق عن
المادة في ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي
مبدأ الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية ويجعل النفس
الارضية اسما لها وللنفس الناطقة الانسانية فيعرفونها بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والمراد
بالكمال ما يكمل به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع
النوع من العوارض مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج عنه الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصل النوع في نفسه
كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل الانواع وقولنا
وقولهم لجسم يخرج عنه الكمال الاول للمجردات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير

والكرسي وغيرهما وقوله آلي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعال بواسطة الآلات وقولهم ذي حياة بالقوة
واراد وا به ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة لا ما يساوق
ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوانا بالقوة اذ يخرج حينئذ عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية ويخرج النفس السماوية على راي
من يقول بان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه من الافلاك الجزئية بمنزلة الآلات له فيكون حينئذ آليا لانها لا يصدر
من النفوس السماوية الحركات الارادية التي هي من افاعيل الحياة يكون دائما بالفعل لا كما في افاعيل النبات والحيوان من التغذية
والتنمية والتوليد للمثل والادراكات والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها قد تكون بالفعل وقد تكون بالقوة
واما على راي من يقول ان لكل فلك نفسا وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره
الاكثرون واعترض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحياة فلا يدخل فيه التغذية والتنمية
والتوليد لا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقفت على الحياة او لا
فان اريد جميعها لخرج عنه النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعدنيات
فانها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض وصور المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الآلي
فانها تفعل افعالها بدون آلة متوسطة بينها وبين آثارها فان قيل فعلى ما ذكرتم من ان قيد ذي حياة بالقوة لاخراج النفس
السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي معرفا شاملا للارضية والسماوية فما الحاجة الى التقييد به قلنا قد صرحوا بان اطلاق
النفس عليهما بحسب اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد فلم يكونا
قسمي واحد ولو اقتصر على ما ذكر لدخلت صور البسائط والمعدنيات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفوس
النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية ولما سوق هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا
وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال وآلات لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدأ صدور افعال ليست على وتيرة
واحدة عادمة للارادة ولا خفاء في ان معنى شاملا لها صالح لتعريفها بل على المذهبين لان النفس السماوية تباينها لانها ليست على
نهج واحد عادم للارادة بل انها مختلفة ومع الارادة على راي وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد تعريف
كل واحدة من النفوس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة فقيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة
ما يتغذى وينمو فقط اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة ويتولد والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس
ويتحرك بالارادة فقط اي لا يعقل الكليات والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي آلي يعقل الكليات ويستنبط
بالراي والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمتين واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما وخصوصا
ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها
من جهة تلك الاضافة فوجب ان يوجد الجسم في تعريفها كما يوجد البناء في تعريف الباني من حيث انه بان وان لم يجز
في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية اذ هي مرقاة الى ما هو اهم المهمات
اعني معرفة الصانع بما له من صفات العلى ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف
النفس مطلقا في بيان احوال نفس الانسان من انها مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد في حد ذاته وانها في
الافراد الانسانية حادثة لا تبقى بفناء البدن ولا تنتقل في الابدان ولم تتعقل بالذات واحساس بالآلات

النبات في قوى التغذية والتنمية والتوليد وسائر الحيوان في قوى الادراك الظاهر والباطن واستدل على مغايرة

النفس للمزاج دفعًا لما توهمه بعض الناس من ان النفس عين المزاج الذي يعني بتلاشي اثباتها بوجوه الاول ان النفس الناطقة

شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنافرة الى الانفكاك انما يجبرها على الاجتماع والتأليف النفس فيكون

حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتأليف الموقوف على النفس فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والجواب

قوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور ممنوع ان المركبات تستعد لقبول كمالاتها الاولية من مبادئها المختلفة

المختلفة فلزم ان يكون الامزجة سابقة حصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج

يلزم الدور واجيب بان نفس الابوين يفرقها يجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط مادة المني وتجعلها

مستعدة لقبول قوة بعد المادة لصيرورتها انسانا وتصير المادة بتلك القوة منيا ويكون تلك القوة صورة

حافظة لمزاج المني فقط كالصورة المعدنية ثم ان المني لما وقع في الرحم تتزايد كما لا وتحصل استعدادات بكيفيتها ما

الى ان تستعد لقبول نفس تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتحدث عندنا وتنضم الى تلك المادة

ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس حيوانية تصدر عنها مع ما تقدم جميع الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد

لقبول نفس ناطقة يصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف مما ذكرنا ان المزاج الواقع بين

اجزاء المني اولا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الكمالية الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل في

الرحم باستعدادات بكيفيتها هناك يتوقف على نفس الام لان تلك الاستعدادات مستندة الى امور يستند اليها

ويتوقف على تلك الخواص ويتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال النباتية وان المزاج الحاصل لتكامل التغذية و

والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال الحيوانية وان

المزاج الحاصل لتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق

النفس الناطقة التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس

هي موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم دورا وكل ولقائل ان يقول انه من يزعم ان النفس عين

المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما يسلم من الكمال والقرب من الاعتدال الى ان يصير مبدأ لاثار

تنسب الى النفس ويسميها امر آخر وراء المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله يتوقف على امر آخر سابق عليه فهو

الاصداد المتنافرة الى الانفكاك على الاجتماع والتأليف الى حصول هذا المزاج الذي هو النفس وليس ذلك المزاج الا

نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك ايضا جار في سائر الامزجة ان يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها

بعد المائة لفضل الحاجة عليها ولا انتهى ورد ذلك الثاني ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فان كثيرا

ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض او يقتضي الحركة الى جهة اخرى

كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المتقتضيين والمصنف اشار بقوله وللممانعة في الاقتضا

واعترض عليه بان المانع للنفس في الحركة او جهتها هو اجزاء البدن فانها لثقلها تميل الى السفل فيمانع النفس في الحركة على

وجه الارض وفي الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة له في شيء منهما الثالث ان

النفس يبقى عند بطلان المزاج فان ربما صار المزاج عند طفوليته لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب

ولا شك ان المنافي غير الزائل والى هذا اشار بقوله ولبطلان احدهما مع ثبوت الآخر وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو
كان الادراك الشاعر هو النفس هو المزاج لم يحصل الالتذاذ بالملائم لان المزاج كيفية ملونة والوارد عليه ان كانت كيفية ملونة شبيهة
به لم يشعر بها فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها ولما بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان
بين مغايرتها للبدن واجزائه فقال وهي مغايرة لما وقع الغفلة عنه يعني ان الانسان لا يغفل عن ذاته اي لا يخلو عن تصورها والتصديق بثبوتها في
جميع حالاته ويشهد على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة وراجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه متى التفت الى ذاته
شعر بها وكذا اذا انعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يعزب عنه ذاته ولا يلزم من تغفل النائم والسكران
ذاتيهما في حالة النوم والسكران يتوقف ذلك التعقل على ذكرهما بعد زوال العارض ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة
والباطنة والقوى والحواس ويظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر
من اجزائه ولا يتلامس اعضائه متعلقة في هواء طلق لا حر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك
الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ابتداء وعن القوى والحواس باسرها مع كونه
مدركا لذاته واثباتها فلا يكون ذاته شيئا منها واورد ذلك بان ذات الانسان عبارة عن اجزائه الاصلية الجسمانية التي
هي جزء البدن ولا تم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض والقوى لكن ازديادها اولى وغير ظاهر
لانه لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بها ماهي لا تقول يجب ان يعلمها بحقيقتها بل بوجه يميزها عما عداها
من سائر الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يميزها عما عداها فمغايرة لما
يقع المشاركة فيه يريد ان يبين مغايرة النفس للجسمية المثبتة في الجهات بانها مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل احد
لا يشاركه فيها غيره اولى وفيه نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل احد ليست
طبيعة جسمية كلية فذلك مما لا يشتبه على من له ادنى تمييز فكيف يحتاج الى مسئلة وتدوين وان اراد الجسم المشخص فذلك هو
الذي نحن فيه وليس مما يقع الشركة فيه ومغايرة لما يقع التبدل فيه يريد ان يبين مغايرتها لجميع ما ذكرنا من المزاج والبدن
واجزائه وقواه والجسمية بدليل يعم الجمع بانها متبدلة اما المزاج فانه يصير اخر مما كان وابدا مرة وانقص اخرى وكذا البدن
واعضاؤه الجسمية فانها تنمو وتذبل وقواه تشتد وتنقص مع ان النفس الناطقة باقية بحالها من اول العمر الى آخره كما
يحكم به البديهة وغير المتبدل غير المتبدل واعترض عليه بان التبدل انما هو في الاجزاء الفضلية واعراضها دون الاجزاء الاصلية
التي هي النفس اولى وانه منقوض بالحيوان والنبات فان ذات الفرس المخصوص ليست الا هذا الهيكل المحسوس مع ان ذلك
دائما في التبدل بالتحليل والاغتذاء بل بالنشو والنماء مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام حيوته باقية ولعل الشيخ
اراد انه عبارة عن بعض ما نشاهده من هيكله مع تشخصات بعض العقول عن تحديدها وذلك البعض مع تلك التشخصات الا
ولا تتغير في مدة حيوته الا بالعوارض لا مدخل لها في تشخصها كالاجزاء الاصلية التي في بدن الانسان فانها لا تنتقل من اوائل عمره
الى آخره الا بالعوارض لا مدخل لها في تشخصه وهي جوهر مجرد يعني ان النفس الناطقة ليست بمتحيز لا بالذات ولا بالتبع
فان قيل لما ثبت ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد ثبت انها ليست بجسم والا لكانت عين البدن او جزءا منه ضرورة
انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما ثبت انها ليست المزاج ولا القوى ولا الحواس ثبت انها ليست
جسمانية ايضا فقد علم بما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره والجواب انه ربما يذهب الوهم الى انها جسم مجاور للبدن

او لانها عرض حال فيه عن الاعراض المذكورة لتجرد عارضها بعنوان عارض النفس الناطقة اى الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة
فلزم ان يكون النفس الناطقة التى هى معروضها مجردة ايضا اما الاول فلان الصورة العقلية قد تكون مشتركة بين كثيرين
كالكليات التى نتصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان محفوفا بعوارض مادية من مقدار
معين واين معين وكيف معين ووضع معين وغير ذلك فلا يكون ملائما لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين
كثيرين واما الثانى فلان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه واعترض
عليه بانا لا نم ان العلم بارتسام صورة المعلوم فى العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام
صورة فيها او فى مجرد آخر فيلاحظها النفس من هناك كما تدرك ما انتقش من الجزئيات فى آلاتها ولجواز ان يكون العلم
مجرد انكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء فى شيء اصلا سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم فى
تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار فح لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد ما له هذه الصورة وليس يلزم
من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها سلمناه لكن لا نم اتصاف الناطقة بهذه
العوارض يقتضى اتصاف ما يحل فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا ترى ان الجسم
يتصف بالسواد مع ان الحركة الحالة فيه لا تتصف به سلمناه لكن اتصاف الصورة الحالة فى النفس بهذه العوارض
من قبل حلولها لا ينافى تجردها عنها بحسب ذاتها اقول السؤال الاول مندفع بان اثبات الوجود الذهنى على الوجه
الذى حقق اولا وانت خبير بان الوجود الذهنى على ما حققناه ليس بارتسام الصورة فى الذهن وقيامها به فلا يتم
الاستدلال وعدم انقسامها دليل آخر على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات
غير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التى لا تنقسم فمحلها الذى هو عاقل لها اعنى النفس الناطقة لا ينقسم
والا لزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط فلانها تعقل النقطة
والوحدة وغيرهما من البسائط وايضا فانها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة من البسائط لان
كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من واحد فالعقل لا يتوقف بها ونعقل الكل بعد تعقل اجزائه فنقل تعقل
ذلك الواحد بالفعل منقسم بالقوة وتجب ... لا يجوز ان ينقسم بالقوة الى اجزاء متخالفة بالماهية والا لكانت الاجزاء
حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متشابهة فى الماهية فيكون الصورة العقلية مشابهة لاجزائها فى تمام الماهية ولا شك ان
كل واحد من تلك الاجزاء حاصل فى العقل بحصول الكل فان حصول الكل بحصول كل واحد منها اذ لا معنى لتعقل
الشيء الا حصول ماهيته فى العقل هى الجزء الواحد كما بين الاجزاء الاخر فى المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة
للزيادة والنقصان فلا يكون مجردة عن العوارض المادية ... بان الذى ... هو ان الصورة العقلية يجب ان يكون مجردة
من مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها والا لم يكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية
فلا واما الكبرى فلان المادى اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم ويرد عليه انا لا نم ان العلم بطريق الارتسام
ولو سلم فلا نم مساواة الصورة للمعلوم فى تمام الماهية اقول ولو سلم فلا نم مساواتها له فى الانقسام وعدمه لجواز عروض لوازم
الوجود الخارجى وليس من لوازم الماهية حتى يلزم من التساوى فى الماهية التساوى فيه ولو سلم فلا نم ان انقسام المحل يوجب
انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه لا يرد عليه وايضا لا نم ان كل مادى منقسم فان النقطة مادية غير منقسمة اقول فان قيل

دليلهم معلوم عليهم واما نقول النفس الناطقة منقسمة ولا شيء من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل الماهيات
المركبة وهي منقسمة وانقسام الحال يستلزم انقسام المحل قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك
الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا نم ان الماهيات المركبة التي تعقلها النفس الناطقة منقسمة الى اجزاء مقدارية وقوتها على
بحث المعاد وبيانه ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان افعال الماديات متناهية قوة حيث
بان التعقل عبارة عن قبول النفس لصورة العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات
كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية اولى ولو سلم انه فعل ولكن النفس تقوى على معقولات غير
متناهية انا اذا ثبت انها لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل آخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة
الخيالية لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل آخر بعده وان ثبت انها تستحضر معقولات
لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع الا ان يريدوا انها تتصور مفهوما كليا ويلاحظ افراده الغير المتناهية في ضمن ذلك
المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر على تعقل ذلك قلنا ذلك لانها لا تقدر على تعقل الكلي من حيث هو الرابع لو
الا ان بعينه وايضا فان النفس تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة
والوهم والخيال لانها انما تعقل بتوسط آلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته وآلته وادراكاته واجيب عن ذلك
بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا ما هو آلة لها في سائر الادراكات
ولحصول عارضها بالنسبة الى ما تعقل محلا منقطعا يعني ان النفس مجردة الذي هو جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لانه
يحصل العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يعقل لها محلا منقطعا اي لا يحصل العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى
ما يفرض محلا لها منقطعا اي في وقت دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس الناطقة تعقلها دائما وكذا الكل عوض
من عرضنا لكانت دائمة التعقل او عدم تعقل له اصلا وذلك لانه اما ان يكون في تعقل محلها حصوله نفسه عندها او لا بل
يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجوب حصول المعلول
عند تمام العلة وان كان الثاني لزم الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة
وهو ممتنع اقول ويرد عليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حصوله نفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى
مماثلة له بل يتوقف على امر آخر كتوجه النفس وعدم من الشرائط وايضا فان المتعقل ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة كان اللازم
ان يحصل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة صورتان متماثلتان وكذا ان كان المتعقل مادة
الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك المادة صورة مساوية لها في تمام الماهية لا ان يحل فيها صورتان متساويتان في
تمام الماهية فان قيل المتعقل هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم الذي هو محل الناطقة فان الناطقة
حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت
ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان احديهما عينية والاخرى عقلية قلت
لا يلزم من حلول شيء في آخر حلوله في محل ذلك الآخر اذ المراد بالحلول هو الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت شيء شيئا
آخر لا ينعت محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها ليست حالة في محل الحركة لان الحركة توصف بالسرعة ولا يوصف الجسم
بها ولو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق لان احدى الصورتين

حالة في المادة بلا واسطة والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الاشتباه بينهما اقول على انهما انما يرتفع
آخر ايضا وهو ان اجتماع الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود عقلي ومأتى من ان حلول احد المثلين
في الآخر مع حلولهما في محل واحد اذ لا تمايز بينهما الا بما لا يحصل الماهية ولوازمها ولا بحسب العوارض لتساوي نسبتها اليهما
مدفوع بان نسبة العارض الى المحل مغايرة لنسبة الحال الى المحل ونسبته الى الحال مغايرة لنسبة احد الحالين الى الآخر وهذا القدر كاف
في التمايز ويسمى هذا الوجه ايضا على ان العلم بارتسام الصورة وقد مر الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان
النفس الناطقة اما عالمة بصفاتها دائما او غير عالمة بشيء منها اصلا وكلاهما باطل فان كثيرا من صفات النفس معلوم لها
ولا يدوم استحضارها اياه واجيب بان صفات النفس ولوازمها تنقسم الى قسمين قسم يلزم لذاتها من غير حاجة الى شيء
مغاير لها ككونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغاير لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في
الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني الا عند التفاتها
لما ان الشرط عند عدم المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من القسم الاول لزم ان تكون مدركة لادراكها لذاتها
وهكذا فيلزم علوم غير متناهية قلنا ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها
اعني ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقله تعقلها وهو ان ادراكها لذاتها وان كان عين ذاتها الكنه غيرها
لحصولها بما يلزمها من الصفات بالمقايسة لانه يكون مدركة دائما لتحقق الحصول والفرض انه كاف في الادراك
وما اجيب من ان العلم بالعلم لشيء زائد عليه اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية اياها
لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس ولا يلزم علوم غير متناهية لشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول
صورة اخرى منتزعة منه لكنه مغاير له قطعا فيلزم المحذور ورد بان العلم بالشيء امر لا بد وعلمنا بكثير من الصفات
الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والسخاوة والعلم والشجاعة وغيرها ولا يستلزم استغناء العارض استغناء
المعروض يعني ان عارض النفس اي الصورة العقلية تكون مستغنية عن المادة واستغناء العارض لا يستلزم استغناء
المعروض لان احتياج المعروض الى شيء يستدعي احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه
ولا مقال الشبهة يعني ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم ناعرها في الضعف والكلال
لانها انما تفعل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط
يقتضي اختلال المشروط كما ترى في قوة الحس والحركة الحالتين في البدن فانهما يضعفان بضعف البدن والنفس
الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال فان الانسان في سن الانحطاط تقوى تعقله ويزداد وان كانت الآلة
البدنية في النقصان والانحطاط فان قيل الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينقص تعقله فقد اختل
التعقل باختلال الآلة فيكون حالة في الجسم فلنا اختلال العقل باختلال الآلة لا يدل على ان العاقلة حالة في الجسم
عاقلة بالآلة اذ جاز ان يضعف في آخر العمر من تعقله الذي هو بذاته لاشتغاله بتدبير البدن واستغراقها فيه وان لم يكن
حالا فيه بخلاف ازدياد التعقل عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله ليس بآلة بدنية ويرد عليه انه يجوز ان
يضعف القوة العاقلة لضعف البدن وكان ما نرى من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب
التمرن والاعتياد فان جودة العاقلية كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب التمرن والادمان ايضا فان المدرس

على تعقل

فلو حصل من السامع تفقد دون علم ما لا يقف على مثل السماع الا من بابه في آخر سن الشيخوخة تتسرق الى الضعف في الآلة
وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمييز والاعتبار اثر يعتد به ويعرض للحر الفتور ايضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل
في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من سائر الاعمار وبذلك يقوى القوة العاقلة ويحصل التصديق دليل آخر على
النفس ليست بقوة جسمانية تقريره ان القوى المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكررها خصوصا
الافاعيل القوية الشاقة ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهر بل يقول ربما يبلغ وهن القوة حد التجرد معه
عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس والاستضاءة لا تدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع رعد
الشديد لا تسمع صوتا ضعيفا والشامة بعد شم الرائحة القوية لا تحس بالرائحة الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة
فكان قوة الحس بطلت بالوهن والكلال واما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا يصدر عنها الا بعد انفعال
موضوعات تلك القوى كتأثر محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون بقاهر يقهر طبيعة المنفعل
ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع المواد التي هي
موضوعات تلك القوى فيها فيكون تلك الطبائع مقسورة عليها فتقاوم تلك القوى في افعالها والتقاوم في الساد
يقتضي الوهن فيهما جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة بسبب ذلك الوهن والكلال فاما فلا تكل عند توارد الافكار
المؤدية الى العلوم بل يقوى بذلك لا ويزداد كمالاتها وانما قلنا فلا تكل النفس ولم يقل لا تكل اصلا لان العاقلة
اذا كان تعقلها بمعاونة من القوة الفكرية قد يضعف عن التعقل لضعف معاونها لا لضعفها في ذاتها وكلا
الوجهين ضعيف اما التجربة فلما اولى الامام جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع بدنية
فلا يبعد اختصاص بعضها بالكلال دون بعض واما القياس فلانا لا نسلم ان افاعيل القوى الجسمانية لا تصدر
عنها الا بعد انفعال موضوعاتها ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه
الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات واختاره المصنف
وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية فيكل
ويشبه ان يكون قوله الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف
وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بعيد ان يكون كل فرد
منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل به احد واحتج المصنف على ما
ان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالماهية يمتنع ان يجمعها
حد واحد واعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما ذكروه في حدها حدا
للحقيقة الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية ايضا وان ادعى ان
هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد واي طائفة يعرض تقوم بل ربما يحتاج في ذلك الى ضم مميز جوهري بل يجوز
ان يكون ما يعقل من النفس ويجعل حدا لها عرضا عاما للانواع المخالفة الحقيقة واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها
اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها بالماهية تقرير الحجة انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة والبخل و
السخاوة والحرص والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج في غاية البلادة

وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فان الانسان

الواحد قد يصير مزاجه حارا ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على خلقه النفسانية من البلادة والذكاء فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف

باختلاف المزاج وايضا قد تتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا تكلف في ايقاع نفسه في المخاوف في الشدائد

عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف في بذل المال وداوم عليه يصير سخيا والغضوب اذا تحلم وداوم عليه يصير حليما مع بقاء

المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لا تتغير باستمراره وايضا فانا نجد شخصين متقاربين في

المزاج غاية التقارب مع انهما متباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست

مستندة الى المزاج وليس يجوز ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجة كالتعلم من المعلم ومشاهدته من الابوين والاصحاب

والاخوان اذ ربما يتفق للانسان اجتماع هذه الاسباب الخارجة كلها للعفة مثلا مع كونه مائلا بالجبلة الى الفجور وبالعكس

وقد يكون الابوان في غاية الحسن والرذالة والولد في غاية الشر وفي الكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه الغرائب

والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الآلات البدنية ولواحقها ولا الى الاسباب الخارجة فهو مستند الى ذوات النفوس

فيجب ان يكون مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما زعمه الاحكاميون

من الاوضاع الفلكية او يكون لتركب في تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة و

شتى ولما نفع الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق فيها على المثلاثة سبعة النوادر في تلك العوارض فلو كانت العوارض المختلفة

مستندة الى ذوات النفوس وجدها لم يتصور تبدلها على نفس واحدة وهي حادثة وهو ظ على قولنا وعلى قول الخصم

لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما امتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق

لما ذهب اليه المليون وذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المصنف الاول ولهذا قال وهو ظ على قولنا اي

حدوث النفس ظ على قول المليين لان الواجب فاعل بالاختيار على رايهم وان الجسم لا يكون قديما على ما سبق واما على

قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلاثة وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما امتنع بيان

الملازمة ان النفس لو كانت قديمة فاما ان يكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن

اما ان تبقى على وحدتها او لا فان بقيت يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس من اتصف بالعلم والجهل بعينها نفس من اتصف

بالتهور والاسراف فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول واما ان تتكثر ولا يمكن ذلك الا بان يبطل النفس الاولى الواحدة

ويحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك بط لما عرفت من ان القديم

لا يجوز زواله مع ان ذلك قول بحدوث النفس وانما قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان نفس وحدوث نفوس اخر لان

التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال الواحد وحصول الكثير والاول لا يكون الا لما له مادة وبذلك امتنع الهيولى

على ما سبق ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس

المتعلقة بالابدان الحادثة ... في الازل بالابدان لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو

تناسخ وسنبين بطلانه ولا سبيل ايضا الى الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل لا يكون متحدة بالنوع لما سبق

من ان الاتحاد بالماهية والتكثر بالافراد انما يمكن فيما له مادة ومادتها البدن ولا بدن في الازل وتمم الكلام بما مر

والاعتراض عليه انه مبني على مقدمات قد عرفت ضعفها في محل اثباتها وايضا انما يتم بابطال التناسخ الموقوف على ما حدث

النفس

النفس فيلزم الدور وهي مع ابتنائه على التساوي اي عدد النفوس مساويا لعدد الابدان لا بد لها احدهما على الآخر لانه
لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذا لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل
الاجتماع فبالضرورة واما على سبيل الانتقال من بدن الى آخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى آخر لزم ان يجتمع فيه نفسان
متعلقة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وحصول
الاستعداد في القابل يوجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه مع ابتنائه
على كون المبدأ موجبا لا مختارا اسوء حالا مما تقدم لانه لا يتم بيانه الا بابطال التناسخ الموقوف على حدوث
النفس فيلزم الدور وايضا انما يشترط حدوث النفس بحدوث استعداد البدن ثم يجوز ان يكون مشروطا ايضا بانتفاء
استعداد البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها في حال الكمال فذلك الاستعداد فلا يحدث نفس اخرى
لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل بوجه آخر لا يتوقف على حدوث النفس وهو ان النفس المتعلقة بهذا البدن
لو كانت متعلقة قبله ببدن آخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي
كما كان واللازم باطل قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق في تدبير
البدن الآخر مانعا وطول العهد منسيا وثانيها انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان لا يزيد
عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة قطعا والتالي باطل بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام يهلك به ابدان
كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة لتزايد الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق
بالبدن الحادث احدى نفسي الهالكين فقط فيلزم تعطل نفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان او لم يكن
هناك الا نفس واحدة وكانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة بأكثر من بدن واحد والكل ظاهر
البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا
او لازما ولو بعد حين فلا يجوز ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر
من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او الالم بالجهالات شغل ويرد على الوجوه
الثلاثة انها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا ينتقل الى بدن انسان آخر ولا تدل على انها لا تنتقل الى
بدن حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرهما على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى النبات وسماه فسخا ولا
جمادا على ما جوزه آخر وسماه رسخا ولا الى جوهر سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة ولا ينفي هذا ما قد اتفق القائلون بمفارقة
النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه وقد استدل المتكلمون على ذلك بالنصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور
بحيث لا يفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا يمتنع فناء النفس لانه لو فنيت لكان لها محل يقوم به امكان فنائها ولا بد ان
يكون ذلك المحل موجودا لانا لا نريد بالامكان الامكان الذاتي الذي هو امر عقلي بل الامكان الاستعدادي الذي هو
عرض موجود فلا بد له من محل موجود ومع ان يكون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له ولامكان فنائه
فان البديهة تحكم بامتناع ان يكون الشيء مستعدا لحصول ما ينافيه او لفنائه ولو جاز ذلك لجاز ان يكون
مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانية له او لعدمها عنه بل الشيء انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق
القوام به اي مستعدا لوجوده له ولامكان فنائه اي مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود

السواد عنه وهو تهيؤه لوجود السواد فيه بحيث يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا المحل لإمكان فساده بحيث يتصف
به إذا فسد بالفساد فيه ولما امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون الشيء محلا لإمكان فساد ذاته وقد تلك المحل الذي يتقوم
به إمكان فساد النفس مغايرا لها وليس مباينا لها أو حالا فيها لاستحالة الثاني لاستلزامه بقاء الحال مع فساد محله ولا
إلى الأول لاستلزامه كون النفس ذا مادة يتقوم بها فلم يكن مجردة هف ولا يجوز أن يكون ذلك المحل هو البدن لأنا
قد بيناه قد مضى فإن قيل هذا الدليل إنما دل على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة على أنها لا تفنى مطلقا
قلنا النفس الناطقة وإن كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه ليصير آلة لها في تحصيل كمالاتها
الذاتية فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه الجهة جاز أن يكون البدن محلا لإمكان وجود
النفس وحدوثها على معنى أنه يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث إنها
مقارنة له لا من حيث إنها مباينة إياه بل هو محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها
في نفسها كان هذا الاستعداد متوجها أولا وبالذات إلى تعلقها أعني وجودها من حيث إنها متعلقة به وثانيا وبالعرض
إلى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك إلى استعداد متوجه أولا وبالذات
إلى وجودها في نفسها المستلزم قيامها بالبدن لأنها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين أن الشيء لا يكون مستعدا
لما هو مباين له ومن هذه الجهة أيضا جاز أن يكون البدن محلا لإمكان فساد النفس على معنى أنه يكون مستعدا لعدم النفس
من حيث إنها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث إنها مقارنة له لا من حيث إنها مباينة إياه بل هو محل
لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد
متوجها إلى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها أصلا بل لا بد له من استعداد
آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين إمكان حدوث النفس وإمكان عدمها وأن البدن لا يكون محلا
للإمكان الثاني مع أنه محل للإمكان الأول ويرد عليه جميع ما سبق إيراده في بحث أن كل حادث مادي ولا يصير مبدأ
صورة لآخر وإلا بطل ما أصلناه من التعادل ذهب بعضهم إلى أن النفس الناطقة تفيض منها صورة نوعية إنسانية على
البدن فيكون آلة لتصرفها في البدن وإحراسه وقواها وهذا الكلام مبني عليه ومعناه أن النفس التي تتعلق ببدن وفاضت
منها صورة نوعية عليه لا تفيض منها صورة نوعية لبدن آخر وإلا لكان لنفس واحدة بدنان فيزيد عدد الأبدان على عدد
النفوس فلا يتساويان وقد بينا أنهما متساويان وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات يعني أن النفس الناطقة تدرك
الكليات بذاتها لا بواسطة الآلات بل ترتسم صورها في ذات النفس وتدرك الجزئيات بالآلات أي بأن ترتسم صورها
في الآلات لا يرتاب في أن مدرك الكليات في الإنسان هو النفس وأما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعند
بعضهم النفس وإحاطة الصور وعند بعض الحواس والدليل على أن مدرك الجميع هو النفس أنا نحكم بين الكلي والجزئي والحاكم
بين الشيئين لا بد أن يدركهما فالمدرك من الإنسان لجميع الإدراكات شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس فلا بد
أن يكون مدركا للجزئيات أيضا إلا أنها وأما أن صور الكليات ترتسم في النفس دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات
في قواها لا في ذاتها فقد سبق بيان الأول في مبحث تجرد النفس وبيان الثاني تقول للإبصار بين المختلفين وضعا من غير
انتساب يعني قد يحصل مربعان مجنحان بمربعين متساويين في جميع الوجوه إلا أن أحدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر

على قياسه على هذا الشكل من غير انسياد اي من غير ان يستند هذا التفصيل الى الخارج بان يرى هذا الشكل في الخارج
بل يحصله بحصل جزئيا ويميز بين جانبيه المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها
كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لفرض تساويهما من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل
الآخر وليس هذا هو المحل الخارجي لان المفروض انه لم يوجد من الخارج فتعين محل الادراكي لذلك والمجرد لا يصلح ان يكون
محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم في الخيالات المسماة بالصور دون المتوهمات التي هي معان
جزئية قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات متوقفا على الآلات لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة في ذلك
واللازم باطل بالضرورة واجيب بان المفتقر الى توسط الآلة هو الادراك الذي بطريق ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الى ارتسام
الصورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط آلة وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذي
يكون بالآلات واما ادراك الجزئيات المجردة كتصور النفس هويتها فلا احتياج فيه الى الآلات الجسمانية وللنفس قوى
تشاركها فيها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة واخرى تختص بها يحصل الادراك اما الجزئي او الكلي يعني ان للنفس اما
قوى تشاركها فيها الحيوان العجم والنبات وقوى اخرى اخص منها يحصل الادراك الجزئي وهي قوى يشاركها فيها الحيوان الاعجم
دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشر يحصل بها الادراك الجزئي ولها قوة اخرى
اخص من الاوليين لانها تختص بالانسان وهي قوة يحصل بها الادراك الكلي اما القوى التي يشاركها فيها النبات والحيوان
الاعجم فاصولها ثلاثة اثنان لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة وهذه القوى
الثلاث تسمى نباتية لاختصاص النبات بها بل لانحصار قواها فيها وتسمى طبيعية ايضا اما الغاذية فهي تحيل الغذاء الى مشابهة
المغتذي ويتم فعلها بافعال جزئية ثلاثة احدها تحصيل جوهر البدل وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل
شبيه بالعضو وقد يختل به كما يقع في علة تسمى اطروفيا وهو عدم الغذاء والثاني الالزاق وقد تختل به كما في الاستسقاء اللحمي
والثالث التشبيه بالعضو المغتذي حتى في قوامه ولونه وقد يختل به كما في البرص والبهق لا بجوهر البدل والالزاق موجودان فيهما
والتشبيه موجب هذه الافعال الثلاثة لا بد وان يكون لقوى ثلاث لكن القوة الغاذية هي مجموعها او قوة اخرى هي تستخدم
كل واحدة منها والظاهر انها هي مجموع تلك القوى الثلاث والقوة التي يحصل بها التشبيه تسمى مغيرة ثانية وهي واحدة
بالحدس في الانسان وغيره من المركبات التي لها اعضاء واجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء ويختلف بالنوع في آحاد
كل عضو بها قوة تغير الغذاء الى تشبيه مخالف لتشبيه القوة الاخرى واما النامية فهي التي تدخل الغذاء بين اجزاء
المغتذي فتزيد في الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية بان تزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما تولد عن المني كالعظم والعصب
والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم
والشحم والسمن لا في الاعضاء الاصلية وقيل السمين لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا وبقي لنا
بنسبة طبيعية يخرج الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوتان قوة منها
اثنتان كالغاذية فانها كما ذكرنا آنفا عبارة عن ثلث قوى احديهما ما يحصل فضلة الهضم الرابع منيا وهذه القوة عملها في
الانثيين لان ذلك الدم يصير منيا فيهما وثانيهما ما تهيئ كل جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان
تحيل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصبية وبعضه مستعدا للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة تسمى

الاولى لان المغيرة كما تطلق على هذه القوة تطلق على احد القوى الثلث من القوى الغاذية بل اسم لوجود معنى التغيير فيها بحسب
هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدن المولود وفعل هذه القوة انما يكون حال كون المني في
الرحم لتشابه في ذلك فعل القوة المصورة لانها تعد مواد الاعضاء والمصورة تلبسها صورها الخاصة بها واما المربية فكالمصورة
القوة المصورة لا تستبطلها وانما احتيج الى هذه القوى اما الى الغاذية فلان بقاء البدن بتوسط الغذاء لان البدن
انما يمكن تكونه من جسم رطب ليكون قابلا للتشكل والتمديد ولا بد من حرارة فاعلة مصيرة محللة للفضول ويلين الاجزاء
ان تحلل الرطوبة ويعينها على ذلك الهواء الخارجي والحركات البدنية والنفسانية فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل
لم يمكن بقاؤه مدة تمام التكون فضلا عما بعد ذلك وليس يوجد في الخارج جسم اذا ماس بدن الانسان استحال بطبيعته
فلا بد من ان يكون للنفس قوى من شأنها ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف بدل ما يتحلل
منه وهي القوة الغاذية واما الى المولدة فلما اشار ان الموت ضروري وحدوث الانسان لا بالتولد نادر وجوده فوجب
ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما تعده مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المفصلة اقل
من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت للنفس ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المفصولة
فيزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي لينمو بها ما يصير به النوع الى ان يتم الشخص وتخدم الغاذية قوى اربع
هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان وجود شخص يتم بفعل القوتين الغاذية والنامية كانتا مقصودتين
فيه بذاتهما لكن لما لم يمكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضلاته احتيج الى فعل قوى اخرى اربع فسميت
تلك الاربع خوادم لتينك القوتين لما ان فعلها ليس مقصودا لذاته بل لتتميم فعل تينك القوتين واما وتخدم الغاذية ولم
يقل تخدم الغاذية والنامية لما ان الغاذية ايضا تخدم النامية فعلم ما هو الخص بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة فلان
الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه لا يخلو اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون خفيفا
فلا يصل الى الاعضاء السافلة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المكسو اذا اشتدت حاجته الى الغذاء
ينحدر من فمه الى المعدة من غير ارادة بل مع ارادة امساكه في فمه وايضا فان الحلو يجذب ما في الفم بعد مضغه وان شاء ولولا
ذلك لا يجذب المعدة الغذاء الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت خالية عن الفضول بعيدة العهد بالجماع تحس الانسانة
وقت الجماع ان احليله يجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بالمغتذي
والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله يستحيل الغذاء الى جوهر المغتذي ولان الغذاء جسم رطب سيال
استحال ان يقف فيما يمسه فلا بد من قاسر يقسره على الوقوف في ذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض
الاعضاء معلوم بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان حال ما تناول الغذاء وجدنا معدته محتوية
على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء شيء وايضا قالوا اذا شققنا بطن الحيوان الحامل من بهائم السيرة وجدنا
رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث لا تسع ان يدخل فيها طرف الميل وايضا ان المني اذا استقر في الرحم لا ينزل عنها مع
ثقله واما الى الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة انما يكون لما هو متقارب الاستعداد للصورة العضوية وانما يكون ذلك
بعد فعل القوة التي تجعله متقارب الاستعداد وتلك هي القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة
فان الغذاء يصير فيها كيلوسا اي جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين اما بمخالطة المشروب وذلك في اكثر الحيوانات

واما الاخلاط المشروب كلها في جوارح البدن وابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كان الحنطة الممضوغة تفعل
في انضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة بالماء فالثاني في الكبد فان الكيلوس اذا انهضم
في المعدة انجذب لطافته في العروق المسماة بالماساريقا الى الكبد وتداخلت العروق المتصعدة في المسائلة المنتشرة في
جميع اجزاء الكبد بحيث لا تبقى الكبد بكليته الكيلوس فينهضم هناك انهضاما ثانيا فيصلح صورته النوعية الدموية
ويستحيل الى الاخلاط ويبقى كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا وفي الشعب العروق وانتهاؤه من حين صعود الخلط
في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد والثالث في الاعضاء وابتداؤه من حين ما ينترشح الدم من فوهات العروق واما الى
ولا يصير الشيء غذاء بصيرورته جزءا من المغتذي بل يحصل منه ما يصيب المكان ويمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء
ويوجب تحلل البدن بل يفسد البدن ولا بد من قوة تدفع تلك الفضلات وجودها طاعة الحق وما الثامن والتفل
واذا قد الحول وقد تضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة
فالقسم الجزء غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى لاجل البدن ما بحسب من حاجته والنمو غير السمن لان اجزاءها قد توجد احدهما
بدون الاخر اما النمو بدون السمن كما في الصبي المهزول واما عكسه كما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال السمن
والمصورة على ما طلق لا ينبغي ان تصدر هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والعزالي
فالمعتمد للحس حتى ابطل القوى مطلقا وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال تفعلها
بالشعور والاختيار ويرد عليه ان الاتم ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالحس كان المعبرة
واحدة بالحدس مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة فان المواد انما
تحصل من فضلة الهضم الرابع في الاعضاء فضلة هضم كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك
الافعال المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش الملونة المختلفة والالوان
وما روعي فيها من حكم ومصالح قد تحيرت منه الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام فلم يعلم المدون منها كما
علم في علم التشريح ومنافع حلقة الانسان حمسة الاف مع ان ما لم يعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على احد من كان له
مما لا يكاد يقبل العقل صدورها عن القوة التي سموها مصورة وان فرضناكونها مركبة وكون المواد مختلفة تحكم
بان امثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن حكيم عليم حتى قد ضرب هذا كلام الشيخ القوى النباتية اولى الاعلى علمه
تعالى ما قيل من ان اثبات تلك هذه القوى واحكامها المذكورة في صناعتها انما الاتم الا على اصول الفلاسفة من ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواحد نوع موجب بالذات واما على القول بالاختيار فجاز ان يكون هذه الافعال
كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوزوا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن قوة
واحدة فهذه المسائل الاتم على قوانين علم الكلام وامثال ذلك انما نشأت من خلط المتأخرين الحكمة باصول الدين
من وجوه الاول ما قال الامام ان الغاذية قوى ثلث ولكن فعلها انما يتم بافعال جزئية فالمرام لكن تحصيل جوهر البدن هو
الدم والخلط انما هو فعل هاضمة الكبد والانثيين فعل جاذبة العضو واما الغاذية فعلها ليس الا التشبيه فليس هنا
الا قوة واحدة يصدر بها التشبيه الثاني ما قال الامام ان الغاذية غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كجالينوس وابن سهل المسيحي
وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتأخرين لم يعتبروا بينهما وغاية ما قيل في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة يبدل

عند انتهاء فعل الحادثة وابتداء فعل الماسكة فاذا حدث حادثة عصيبة ما من الدم وامسكته الماسكة زال ذلك العضو
فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة
العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ والاحالة استعداد يأخذ
المادة للصورة الدموية في الانتقاص ويأخذ استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص
والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية ويحدث الاخرى وهي العضوية فههنا حالتان
لا بد لهما ان تتقدم احداهما على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل قوة الهاضمة والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا
يجوز ان يكون حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستند عن كل واحدة منها قوة على حدة لصارت
القوى اكثر من المذكورة فان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة
في الصورة النوعية ايضا كما ذكرناه آنفا ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة وهي الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة
الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فتكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية
ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نسلم ان النامية غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها في القوة
والضعف فيحصل بهذه من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو الى قريب من الثلثين ثم
يبطؤ بالتناهي من الضعف فيحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف الى قريب الاربعين ثم تتزايد الى ضعفها فلا
تقوى على ان يحصل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين الى قريب من الستين وفي سن الانحطاط الظاهر
الذي هو ما بعده الى آخر العمر الرابع انا لا نسلم ان المولدة المسماة قوة اخرى غير القوة المغيرة التي للانثيين لا يجوز ان يكون هي بعينها فانها
يفعل ذلك كما تفعل مغيرة الثدي اللبن ولا تثبتون في الثدي قوة اخرى ولعل المني الا فضلة غذاء الانثيين كما ان اللبن
فضلة غذاء الثديين الخامس انه لا حاجة لنا الى اثبات القوة المغيرة الاولى فقولكم في بيانها ان المني متشابه الاجزاء
فلولا هذه القوة لما تعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لكان فعل المصورة في بعضه صورة العصب وفي بعض آخر صورة العظم
ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نسلم ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط وشيعته لان المني يخرج من كل البدن
فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلافها
باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها ولو سلم فنقول ذلك وارد عليكم في القوة المغيرة ايضا فان المني اذا كانت متشابهة
الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية دون آخر ترجيحا بلا مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف به
امر الاجزاء بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون المولدة والمصورة
وغيرهما قوى للنفس والآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باسناد صور الاعضاء
الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها نفسها من غير مستعمل اياها وهو ساقط فقد دفع بان ذلك انما يرد
لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام او من قوى النفس النباتية
للمولود المغايرة بالذات لنفسه الناطقة فلا اشكال قال المص في شرحه للاشارات ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة
اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد
المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم

ان المني

التي يراد كما لا لها في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها شيئاً فشيئاً الى ان يصير مستعداً لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ
المادة الافعال السابقة تحريك الغذاء وتوصيله الى تلك المادة فتنميها وتتكامل المادة بتنميتها اياها فتصير بذلك الصورة
متشكلة مع ما كان يصدر عنها من الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال
الحيوانية ايضاً فيصدر عنها تلك الافعال فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعداً لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع
ما تقدم النطق وتبقى مدبرة الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك الحيوانية فمنها اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله من شانها
ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء وهو
الشيء اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا اما في الجنس فلما مر كما ان للنبات قوة غاذية ثم حيوان يفقد سائر القوى دونها
كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحفظ للنفس فيجب ان يكون الطليعة
الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون مثل الطلايع التي تدل على امور يتعلق بها بعد
خارجة عن القوام او مصيرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به يستبقى الحيوة من المطعومات بعد
يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضار ولعل يتبقى بها على ان الهواء المحيط
بالبدن يحرق او يجمد ولشدة الاحتياج اليه كان بعونه الاعضاء ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس اولى به
ان يعلم كالكبد والطحال والكلية لئلا يتاذى بما يلاقيها من الحاد اللذاع فان الكبد مولد الصفراء والسوداء والطحال
والكلية مصب المائية اللذاع وكالرئة فانها دائمة الحركة فلو احست لتالمت بمصادمة بعضها بعضا وكالعظام فانها اساس
البدن ودعامة الحركات فلو احست لتالمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليها من المصاكات واثبتها بعضهم للفلكيات
زعما منهم انها من لوازم الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالضرورة والمراد بانها انما
يكون لجذب الملائم ودفع المنافر فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا ... وبان ذلك
في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض آخر كتلذذها بالملامسة والاصطكاكات واجيب مع كونها
من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب عن العلو الى
السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها بالملائم والمنافر فهي عار من الضعف في نفسه ووجه بطلانه
ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراك
لتستدل بذلك على تعدد مباديها وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما تقرر من ان كثيرة
القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فلما كانت الملموسات مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها من
قوى متعددة مختلفة بحكم التضاد بينهما فانه لكل من ضدين بينهما قوة واحدة هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة
بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل
والخفة فالواو يجوز ان يكون لهذه القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك في الآلات انقسام غير
محسوس ولهذا توهم اتحاد القوى ورد على ما قررنا بان المدرك بالحس هو المتضادان كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه
من المعاني المدركة بالعقل او الوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد يصدر عنها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر
عنها ما هو اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم وكذا الروائح والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها

ويكون الشعور فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يحدث بعضا ومنها الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن

المثل والضد الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو ثاني اللمس في المنفعة اذ به يمكن على جذب الملائم

ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يمكن به على مثل ذلك من الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان

نفس الملامسة لا يؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الحار يؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة

المسماة بالملعبة ويشترط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم وضده بل عن الطعوم كلها لتؤدي طعم المذوق

كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة الا

مشوبة بذلك الطعم فان الممرور يجد طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم

ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذي الطعم فيكون الرطوبة واسطة لتسهيل

وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فيكون

المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم الشفاف

وقد يتركب من الطعم واللمس احساس بلا امتياز كما في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا لا ملتبسا بالتفريق ولها

اثر ذوقي فيرد على النفس اثر القوتين معا كأثر واحد بلا تمييز في الحس ومنها الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين الناشئتين

من مقدم الدماغ في الخيشوم الشبيهتين بحلمتي الثدي يفتقر في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى

الخيشوم والجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء

من ذي الرائحة يخالطها الاجزاء الهوائية فيصل الى الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا

تبخر وانفصال ورد الاول بان القليل من المسك لو شم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه

فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب الى مسافة بعيدة جدا او الحرق

ويبقى بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء زمنا طويلا ولتروم مسك القريب الباقي بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء

اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتسخين يذكي الروائح ولما كان البرد الشديد

يجمعها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة

ان التسخين وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة وتحلل رطوبتها

قال الامام والحق ان كلها ممكن يعني يمكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم ابصا

سببا لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سبب له وتمسك الآخرون بان المانع

شدة احالتها لما يجاورها الا تبخر الاجزاء فترتشح منها فتكيف بكيفية الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكى

المعلم الاول في التعليم الاول من ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ الى رائحة جيفة حصلت من معارك الحروب

بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة ومنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيفة اجزاء تنتشر في

مائتي فرسخ ورد بانه يجوز استبعادا ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكى

يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها للجيفة بالباصرة حين هي محلقة في الجو العالي ومنها

السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط المتكيف بكيفية

الصور

الصوت يسمع لتموج الحاصل من قرع اي امساس عنيف او قلع اي تفريق عنيف وهما موجبان لتموج الهواء اما القرع فلان
القارع يموج الهواء الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها القارع الى جنبيها واما القلع فلان القالع يموج الهواء الى ان ينفلت
من المسافة التي يسلكها المقلوع الى جنبيها ثم في الامرين جميعا يلزم انفلات الهواء من المسافة ان ينقاد للشكل والموج لوافق
هناك ويشترط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف قرع القطن لعدم المقاومة
الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى
مع بعده عن الباصرة لاجل تعلقها به ولا نعني بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج
ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف
بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة واستدل على ان الاحساس
بالصوت بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الآخر على
صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثاني اذا رأينا من البعيد انسانا
يضرب الفاس على الخشبة رأينا الضرب قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على
المنارة فمن كان منه في جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في خلاف تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا
واعترض الامام بان الوجوه المذكورة راجعة الى الدوران اذ محصلها انه متى وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ
وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا ظنا واستحسن بانا ما ذلك بمعونة الحدس القوي من الاذهان
الثاقبة يفيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية التي يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير
مع كونها معلومة يقينا وعارض بوجوه الاول ان الحروف الصامتة لا وجود لها الا في آن حدوثها ونحن نسمعها
فاذن قد سمعناه قبل وصول الهواء الحامل لها الى الصماخ الثاني حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او
اهوية متعددة فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك الواحد الا مرة اذ لا يمكن
ان يبقى ذلك الهواء بالكلمة على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع
الواحد مرارا كثيرة والثالث قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب ولا
يمكن ان يقال ان الهواء الحامل لتلك الكلمة ينفذ في مسام الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص
في المخارج فاذا نفذ الى الجدار وتصدم بكثافته لم يبق ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا للصوت المخصوص
فعلى تقدير نفوذه عن المنافذ يجب ان لا يسمع تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا آنية
الوجود فيجوز ان يبقى زمانا يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع
الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع
منتفيا فيما بعدها وعن الثالث ان شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التي هي الصوت المتفرع على التموج ولا يبعد ان يبقى
الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز فمن قال ان
الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفية مخصوصة على سبيل التجوز ولم يرد به
انه يتشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور بقاؤه في تلك المنافذ مع بقاء شكله على حاله ومن النص هو موضعه

في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين تنبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين
بحلمتي الثدي يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا حتى يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت
يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى وذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة
وسمي مجمع النور وانما جعلتا اي العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف سائر
الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما بسائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وحسنها
ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى
يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون فهو ايضا مرئي بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل
اراد بالمرئي بالذات ما يكون هناك رؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة يكون تعلق تلك الرؤية بها اولا وبالذات وتعلقها
بغيرها بذلك المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض الاولية والاعراض الثانوية وعلى قياس الحركة الذاتية
والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء غير
مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا ابصرنا لونا مضيئا فهنا
رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك ولهذا انكشف كل واحد منهما عند
الحس انكشافا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية الاولى لا تتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا تتعلق
بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها ثانيا باشكاله ومقداره وحركته وحسنه
وقبحه وغير ذلك فلون الجسم مرئي اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذه الا
عند الحس انكشاف الضوء واللون وهو راجع فيما الى ثالث الحدقة انما قيد بقوله لانه لو شاء الرؤية لله ثم كما هو مذهب
الاشاعرة لا يكون في صحته تعين سائر الحدقة اذ لا حاجة هناك ويجب حصولها مع شرائطه عند الفلاسفة وبعض
المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد الابصار منتفيا
الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار
معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم
امكان ذلك في نفسه فلا نسلم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على
سبيل القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق
البصر بالشيء هذا التعلق المخصوص او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوق كمال الآخرة واما
شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المقابلة
بالذات المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب
قوة البصر وضعفه وبحسب عظم الحجم وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكدورته فان قوي البصر قد يرى شيئا على
بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى
الصغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان
المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر

وضعف ويحسب قرب البصر وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع من

النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون او المضيء اولى منه على فساده ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه

عن الابصار وانتم تلزم ان لا يحجب الارض عن رؤية ما وراءها لان الارض على ما صرح به هذا القائل لا لون له ولا ضوء له فلا يكون

حجابا بين الرائي والمرئي على تفسيره ومنها ان يكون المرئي مقابلا او في حكم المقابل ومنها ان يكون المرئي كثيفا

اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه لا يقال على هذا يجب ان لا يكون الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج مرئيا لعدم منعه الشعاع

من النفوذ فيه والحس يشهد بخلافه لانا نقول بعض الاجسام لطيفة في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى

اصلا كالسموات وكرة النار والهواء الصافي وبعضها ليس كذلك لما فيه من اللطافة بل له حظ من الكثافة واللطافة

والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا وما قيل من ان

هذا الشرط يعني ما ذكره بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون الشيء جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروائح

والكيفيات الملموسة ليس بشيء لان الكثافة انما يشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية باحواله الا في نفس تلك الاحوال

والاولى ان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار وسائر المبصرات بانفسها كثيفة وذلك باطل قطعا فعلى هذا اذا كان

الجسم كثيفا وجب ان يرى طعمه ورائحته كما يرى ضوءه ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة هنا ويغني اشتراط

كون المرئي مضيئا يعني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه يحتاج الى هذه الستة

ثلاثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط شفاف بين الرائي والمرئي فصارت شرائط الرؤية

عشرة كاملة فهباء في هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي خروج الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء

في الابصار ثلاثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر

وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة الى انه مركب من

خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك

الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الرقة في سطوح

المبصر وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله

وعرضه حركة في غاية السرعة ويتخيل بحركته هيئة مخروط الثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو

المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره على ما قالوا ان مقابلة البصر للباصرة توجب استعداد اذا انفض به صورته

على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا لرئي شيء واحد لانطباع صورته في جليدتي العينين

بل لا بد من تادي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين والى الحس المشترك ولم يريدوا ان تادي الصورة من الجليدية

الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان

الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان

الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي هو في البصر ويصير بذلك آلة للابصار اختاره الرياضيون اي المعتبرون

من البصريين ما يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب البصر عن رؤية المقابل واذا كان

كثيفا اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن رؤية ما وراءه ذلك الا ان شعاعا من البصر يتصل بالجسم المتوسط

ولهم امارات اخرى موضعها المطولات في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها

ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عين مثل عين البقة جسم يخرق

الافلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا انطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا انفتح العين خرج مثله

وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظ وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا

قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية وان

لم يكن القاسر معلوما ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح ووصوله الى ما يقابل

الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي

الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان له نسبة يعتد بها واللازم باطل

قطعا لانا كلما فتحنا العين ابصرنا الثوابت ودفع جميع تلك الوجوه بتاويل كلام القائلين بخروج الشعاع وهو

انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر بعد ان ينقص على سطحه من الكدرة الهيولية شعاع يكون ذلك

الشعاع قاعدة لمخروط راسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع منها

اليه مجازا على ما سنبينه حدوث الضوء بمقابلة الشمس بخروج الضوء منها الى الجهة الطبيعيين وجوه الاول

ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس يحدق في نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك

اذا امعن في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا امعن في النظر اليهما ثم نظر

الى لون آخر لم ير ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها

زمانا ورد بان صورة المرئي انما هي في الخيال لا في الباصرة اقول لكن بين التخيل والمشاهدة فرق بين والارتسام في الخيال

هو التخيل دون المشاهدة ولا شك ان الحالة المذكورة حالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصواب ان يقال ان صورة المرئي

في الباصرة وجودها الذهني ولا ينبغي ان ينازع معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها في القوى الحاسة

امر لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا بتخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات فان صورة

المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في الشامة

وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فلا نسلم ولا يساعدهم على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي

جدا لا يرى كما هو واذا بعد عنه يرى اصغر مما هو عليه وكذا كلما ازداد البعد حتى يرى كنقطة ثم يصير بحيث

لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي تنطبع في جزء من الجليدية بحيث يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه عند مركز

الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي ويصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيه من الجليدية

ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر وظهر ان [illegible]

في المرئي بحسب ابعاده من الرائي انما يستنبط اذا جعلنا الزاوية موضعا للانطباع فيكون بالانطباع واما اذا جعل محله هو

قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد في ابعاده كلها سواء كانت الزاوية صغيرة

او لا وفيه نظر لان القائلين بخروج الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها

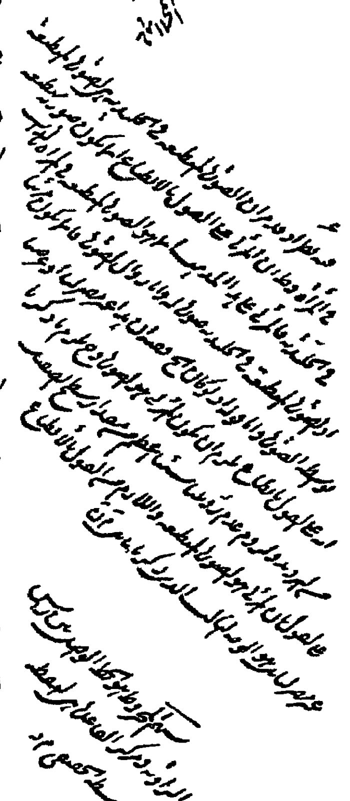
في تلك الحالة اقتصر في الحس المشترك كما سيأتي في اثبات الحس المشترك ثم اقول والحق انهم ان ارادوا بانطباع صورة المرئي في

اعلم ان في جميع الصور المدركة بالذات هو الصور القائمة بالقوى والصور التي في الخارج مدركة بالعرض [illegible]

والا

والثالث ان المبصر في ادراكه اسوة سائر الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها لمدركاتها بان يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس
بل ادراكها اياها انما هو بان يأتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل بان
يأتيه صورة المحسوس فرده بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان المتأخرين منهم من قول القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع
صورة المرئي في الجليدية بان المرئي الحقيقي هو تلك الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة
ناظرة اذ لا ينطبع في الناظرة ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم فوجهه على ادراك المحكوم عليه
وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد شيء عنا ولما ابصرناه حيث هو واجيب بان اليهم اراد
ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتأدت الى الحاسة بها انتبهت النفس واحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه
وفي جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة الابصار لا انها مبصرة واما المذهب الثالث فقد قالوا في ابطاله
انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين البعوضة بل النملة يستحيل ان يقوى على ان يتصل بنصف العالم الذي كعبيه بل لعصفور
او الانسان والفيل وان كان كله نورا او نارا احال الى كيفيته من الهواء عشرة فراسخ فضلا عن هذه السماء والعظيمة
لم يكن هذا احتمالا عند العقل ولا اصلا عنده وايضا لو توقف الابصار على استحالة المشف المتوسط الى حالة تعين البصر على
الادراك لكانت كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى ولا يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت
الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كانت اقوى فكان الادراك اقوى وان لم تقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة
لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من البعض لان لكل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك
البعض واما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الابصار وهو محال لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او
لا يحصل بشيء منها وح يلزم ان لا يحصل الابصار وللقائل ان يقول نختار ان تلك الحالة تحصل بجميع تلك العيون
ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل واحد منها
علة مستقلة لامر فايها كانت سابقا على ما عداه من تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة
دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحدا منها لان شرط
السبق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على ما مر في مبحث اجزاء الماهية من ان عدم كل واحد من
العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم عند اجتماع اعدام العلل
الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة ح يكون مجموعها لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد
في المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع العيون دفعة وان تلك الحالة تحصل بجميعها ويكون علة المستقلة مجموعها لا واحدا
واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لانا اذا نظر شخص الى مرئي وحصل تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده
شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر المتأخر وح يلزم تحصيل الحاصل او لا تحصل وح
يلزم ان لا يراه الناظر المتأخر وذلك باطل ولو جوز ما ان يحصل رؤية الناظر المتأخر بتكيف المشف المتوسط بشعاع
عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر ويلزم امكان رؤية الاعمى للمبصر الآن ذلك انما يلزم لو لم يكن
هناك شرط آخر غير التكيف بكيفية الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه فقد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع
اذا وقع على صقيل كالمرآة ينعكس منه الى شيء آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع

فرأوه بالانعكاس كرؤيته الشعاع على ما ذكر في المناظر وإذا وقع صيقل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه إلى وجهه
فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم أنه رآه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة في المرآة وإذا
كان الوجه قريبًا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن أن صورته قريبة من سطح المرآة وإذا كان الوجه بعيدًا منها كانت
الخطوط المنعكسة طويلة فيحسب أن صورته غائرة في عمقها وأما أصحاب الانطباع فقد زعموا أنه ينطبع من الوجه صورة
في الصيقل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة أخرى في العين ورُدَّ ذلك بوجوه أحدها أن صورة الوجه لو انطبعت في
الصيقل لانطبعت في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعه بزوال الرائي البتة كما أن الحائط إذا احمر لانعكاس
الضوء عن الحمرة إليه فإن ذلك اللون يلزم موضعًا واحدًا ولا يختلف عنه بالتنقل لكنا نرى صورة الشجر في الماء
ينتقل مكانه عن الماء مع انتقالنا وثانيها لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت إما في سطحها الظاهر فكان يلزم أن نراها
في سطحها الظاهر كما نرى سائر النقوش المنقوشة في ظاهرها هناك لكنا نرى الصورة المرئية في المرآة غائرة فيها بحسب بعد
من يقرب منها ويبعد عنها بعمقها وإما في عمقها فهو باطل أما أولًا فلأنه ليس للمرآة ذلك العمق وأما ثانيًا فلأن
الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن أن ترى لكثافة جرم المرآة وثالثها لو كانت الصورة المرئية في المرآة منطبعة فيها
لكنا إذا رأينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك ممتنع لاستحالة انطباع العظيم في الصغير أقول يمكن أن
يجاب عن الأول بأن صورة الوجه إنما تنطبع في موضع معين من الصيقل له وضع خاص بالنسبة إلى الوجه وهو موضع لو
توهم أن مخروطًا خرج من مركز الجليدية ووصل إلى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية العكس مثل زاوية الوصول
لانطبق قاعدة هذا المخروط على سطح الوجه ولا شك أن الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة إلى الوجه ينتقل بانتقال الرائي
وعن الثاني بأن المرئي إنما هو الوجه دون الصورة المنطبعة في سطح الصيقل إذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه
لزم أن لا يرى شيء أعظم من مقدار سطح الصيقل وإنما هي آلات الإبصار على ما رأيتها في الصورة المنطبعة في البصر وعن
الثالث بأن انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بمحال إنما المحال انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم لأن صورة الشيء
لا يجب أن تساويه في المقدار وإن عرض تعدد السهمين تعدد المرئي فقد يعرض للإنسان أن يرى الشيء الواحد شيئين
فقال أصحاب الشعاع إن المخروطين الخارجين من العينين إن انطبقا بحيث يصير سهماهما خطًا واحدًا رأى الشيء الواحد
واحدًا وإن تعدد السهمان رأى متعددًا وفيه نظر لأن اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب أن يقال إن وقع السهمان
المرئي على موضع واحد رأى واحدًا وإن تعدد موقع السهمين رأى متعددًا والقائلون بالانطباع ذهبوا إلى أن انطباع
صورة المرئي في الجليدية غير كاف في إبصاره وإلا لرأى الشيء الواحد شيئين بل لا بد من تأدي الصورة من الجليديتين
إلى ملتقى العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدًا وإن عرض أن لا يتأدى الصورتان من الجليديتين
إلى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض في إحدى العصبتين رأى ذلك الشيء متعددًا واعترض عليه أصحاب الشعاع من
وجهين الأول إذا كان قدامنا خشبتان أحدهما على مسافة عشرة أذرع والثاني على مسافة ذراع مثلًا وكان الثاني لا
يحجب الأول عن بصرنا فإذا نظرنا إلى الأقرب وجمعنا البصر عليه وقصدناه بالنظر كأنا لا ننظر إلى غيره فإنا نراه واحدًا
وهو يرى الأبعد في تلك الحالة بعينها اثنين وعلى عكسه لو نظرنا إلى الأبعد وجمعنا البصر عليه نراه واحدًا كما هو ونرى
الأقرب في تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب رؤية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج إحدى العصبتين



لكان

لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحداً والاخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركيب العصبتين باقياً في التجاسر الا
معاً وانه صح اقول هذا الدليل معلوم عليهم اذ يقول لهم لو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من تقابل السهمين او
تعاقب موقعهما لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحداً والاخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان او موقعاهما
في حالة واحدة متحداً او متعدداً معاً وانه صح والثاني ان الروح الدماغي جسم لطيف في المنبع بغاية في ملتقى العصبتين
بحيث لا يتقدم عليه الشيء ولا يتأخر واذا كان التقدم والتأخر جائزاً عليه فيلزم وقوع الحول في اكثر الامور لاكثر
الناس لان الروح الباصرة اذا حاد والملتقى لم يجد الصورتان ولما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس
الباطنة فمن هذه القوى المدركة للجزئيات الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس والحواس
الباطنة اسم جنس بعد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء وما يؤمن انها اما مدركة واما معينة على الادراك و
المدركة اما مدركة للصور اعني ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني الامور التي لا يمكن
ان تدرك بها وهي الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان يحفظ الصور وهي الخيال
واما ان يحفظ المعاني وهي الحافظة ومن ضبط وجعل الحافظة والمتصرفة مدركاً باعتبار الاعانة على الادراك
واستدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان هذا الابيض
حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصول هذين الامرين في النفس لانها لا يرتسم فيها المادي
على ما سيأتي ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك الا نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها
صور المحسوسات الظاهرة بالتأدي اليها من طرق الحواس فهي كحواسيس لهذه القوة يؤدي مدركاتها اليها فيجتمع فيها
الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك والى هذا الوجه
اشار بقوله الحاكم بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس لكن لا واسطة الحكم الى القوى مجاز واجتماع
القوى عند النفس حال حكمها قد يكون بارتسامها كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون بارتسام
بعضها فيها وارتسام بعض آخر في آلتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامهما في آلتين لها كما اذا
حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة فلو احتيج اليها لاحتيج
الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي معاً حتى يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما توهم جماعة
لتم ما ذكروه اذ ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات ليصح حكمه عليهما فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات
وتحكم بينها وثانيها انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطاً مستقيماً والشعلة الجوالة بسرعة خطاً مستديراً وما ذاك الا
لان لنا قوة غير البصر عند زوال المقابلة يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة ويبقى قليلاً على وجه يتصل الارتسامات
البصرية المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خطاً للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة والى هذا الوجه
اشار بقوله لرؤية القطرة خطاً والشعلة دائرة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الباصرة بان
يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب الثاني فيكونان معاً وثالثها ان
المبرسم اي من به المرض المسمى برسام لحدوث اورام في رأسه وتعطل حواسه الظاهرة بعلة المرض يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج
على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى صوراً ويسمع اصواتاً حاضرة عنده ولا يراها احد ممن سلم حواسه ليست هذه

قلت ان يبقى المدرك هو القوة الباصرة وهي تلك القوة وهو العصب
لا الروح غير الروح متعين له في الالتقاء ان سلمنا ان الحامل
للقوة هو الروح لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الروح حاصلاً
في خصوص الملتقى شرطاً للابصار

الصورة مرتسمة في بصره ولا يرتسم فيه الا موجودا مقابلا اياه ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج فلا فرق عند
المدرك ذلك فثابت على ان الابصار انما هو الحس المشترك ولما كان الابصار ارتسام الصورة في الحس المشترك لم يتميز
الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الصورة من داخل كما في المبرسم فانه
لما اشتغل نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة استولت المتخيلة وانتقشت في لوح الحس المشترك
صور كاذبة مخزونة في الخيال او صور اركبتها من تلك الصور المخزونة على طريقة انتقاشها فيه من الخارج ولما لم يكن لم يتعوق
انتقاشها فيه من داخل لم يفرق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فحسب الاشياء التي هي صورها موجودة في الخارج
حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق والى هذا الوجه اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له اي ولرؤية المبرسم ما لا تحقق له
ومن القوى الباطنة الخيال وهي ثانية مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ يعني ان الصور
المحسوسات قبولا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد
لا يكون مصدرا لاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل
نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم يعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار والصديق
والعدو واعترض بان الحفظ مشروط بالقبول ومشروطية ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها الخيال وبان الحس
المشترك مبدأ لادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس قد تقبل الصور العقلية وتحفظها فطل
ولكم الواحد لا يكون مبدأ لاثرين مختلفين واجيب بان الخيال لا بد وان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قوله لاجل
المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدئية
الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق التادية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات
النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول لا يخفى ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون الا
قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل
واجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لكن اه
وهو ان الصور الحاصرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا
بالكلية بل بحيث تحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها
لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض عليه بانه يجوز ان لا يكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور لاجل
التفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور
المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا
وكذا الموافق في المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى
الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة وهي الحس المشترك او الخيال ومن تلك
القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب
فيهرب منه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة بها ادراكها
وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا

ما بادي

ما يتأدى إليه من الحواس الظاهرة ومن النفس الناطقة لأنها الآن تدرك الجزئيات بالذات مع أن هذا الإدراك حاصل للحيوانات العجم كإدراك الشاة معنى الذئب ففي الكلام في أن القوة الواحدة لما جاز أن تكون آلة لإدراك أنواع المحسوسات لم لا يجوز أن تكون آلة لإدراك معانيها أيضا وأما إثبات ذلك بأن مدرك عداوة الشخص مدرك لكونه أصفر لأن الحاكم حقيقة هو النفس ويكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا عندها بواسطة كل منها بالآلة الخاصة بها فلا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل هذا بأن مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى الحافظة وهي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما أن القبول غير الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور والكلام فيه يعلم مما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المحسوس هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك بأن لهذا العداوة لهذه المحبة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة لهذا اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس لهذا الطعم وقس على هذا وقد يتفق تركيب الصورة بالصورة كما في تخييل إنسان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخييل إنسان بلا رأس وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل في مدركاتها بضم بعضها إلى بعض وفصل بعضها عن بعض ويسمى مفكرة قالوا الدماغ بطون ثلاثة أعظمها البطن الأول ثم الثالث وأما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما ممتد على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن الأول ومحل الخيال هو مؤخره والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الآخر وليس في مؤخره شيء من هذه القوى إذ لا حاجة بها إلى الحواس وكثرة مصادماتها المؤدية إلى الاختلال **الفصل الخامس في الأعراض وتحصر** أجناسها العالية في تسعة اختلفوا في أن الأجناس العالية للأعراض كم هي فذهب أرسطو ومن تابعه إلى أنها تسعة واختاره المصنف وذهب طائفة أخرى إلى أنها ثلاثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعلها أرسطو أجناسا وكل واحد منها جنسا وذهب طائفة أخرى إلى أنها أربعة الحركة والإضافة والكم والكيف فيما ارجعنا الضمير المستتر في قوله ويحصر إلى مقدمة مصنا موصوفة بصفة محذوفة لأنه لو كان راجعا إلى الأعراض على ما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج فإن قيل هما على تقدير وجودهما في الخارج داخلتان في الكيف ولا انتقاض بهما قلنا المشهور في تعريف الكيف كما سيأتي إن شاء الله يقتضي خروجهما عنه ومع لا انقسام لجواز كونهما نوعين حقيقيين فلا يكونان من الأجناس فضلا عن أن يكونا من الأجناس العالية وبيان انحصار الأجناس العالية للأعراض في هذه التسعة يتوقف على كون هذه التسعة أجناسا وعلى كونها عرضية وعلى حصر وعلى كونها شاملة لأجناس تحتها وعلى أنه لا جنس فوقها أو لا تابع بها ثم كونها أجناسا يتوقف على أن إطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي إذ لا يكون هناك معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لأن المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته ولا يكون جنسا له بل إطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك أيضا من قبيل إطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالتواطؤ بل من إطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد أن لا يكون تمام ماهية ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين ماهياتها المختلفة بالحقيقة حتى يتحقق كونها أجناسا ويمكن

الفصل الخامس في مباحث الأعراض والاختلاف في أن الأجناس العالية للأعراض كم هي وبيان معناها

المسافة في كل واحد من الامور المذكورة وكذا ما في كونها غير منقسمة حين يحصل حس لجواز ان يكون انسان بها او اكثر منه

بحيث حس شامل لها واما كونها شاملة للاحساس بحيث بها فلا يمنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية وتجانس بان

المراد بهما من كونهما انما انشر الاجناس هو فيها لجواز ان يكون بعضها اجناسا عمومية واما انه لا جنس عاليا فوقها فلا حجة

عليه بل غايته عدم الوجدان في الامام وهذه الاشياء التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه العشرة مما لا سبيل

تحقيقها وما ينفي في بيان الانحصار من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان

اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض فهو الوضع او للمجموع الى الخارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او

قار ينتقل بانتقاله فالملك او لا وهو الاين واما نسبة فالمضاف واما كيف فالنسبة اليه اما ان يحصل منه غيره فان

يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يقتضي النسبة لذاته اولا الا لعارض فيؤول الى النسبة الى

العرض وسيدرج فيما ذكرنا فوجه ضبط تسهيل الاستقراء وتعليل الانحصار الاول الكم نريد ان نذكر المباحث المتعلقة

بكل واحد من المقولات التسع فبدأ بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الباقي اما انها اعم وجودا

من الكيفية فلان العدد من الكمية عارض للامور المقارنة للكيفية اعني الماديات وعارض ايضا للمجردات العارية عن

الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية وبدونها فيكون اعم وجودا منها وكون المجردات عالمة مثلا لا يقتضي كونها

معروضة للكيفية لجواز ان لا يكون علمها بحصول صور الاشياء فيها وقد يقال ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى نفسه

والكيفية لا تعرض لنفسها واما انها اصح وجودا من الباقي فلان الباقي اعراض نسبية لا تقرر لها في ذواتها

مع قطع النظر عما عداها متصلة قارة جسم وسطح وخط وغير الزمان ومنفصلة العدد قد عرفت ان الكم هو

يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان بحيث يتلاقى كل جزءين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو

المتصل والا فالمنفصل والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزءين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي

الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزءين يمكن اعتبارها بداية للجزء الآخر وان اعتبرت بداية لم يمكن اعتبارها نهاية

للآخر فليس لها اختصاص باحد الجزءين ليس في ذلك الاختصاص بالنسبة الى الجزء الآخر بل نسبتها اليهما على السوية

والخط الذي هو في السطح والسطح الذي في الجسم التعليمي والآن بالنسبة الى جزئي الزمان والحد المشترك يجب كونها

مخالفة بالنوع لما هي حد له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا انضم الى احد القسمين لم يزد شيئا اصلا واذا فصل

عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما

ثلاثة والتقسيم الى ثلاثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس

الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمتها

الى ستة واربعة كان السادس جزءا من الستة داخلا فيها وخارجا من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة

بين الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في

الوجود او غير قار الذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات الثلاث اعني الطول والعرض والعمق

فهو الجسم التعليمي وان قبلها في الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد

ويشملهما قبول المساواة وعدمها اي للكم خواص ثلاث تشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول

علم المساواة يعني انه اذا نسب الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او ازيد او انقص وهذه الخاصة من الاعراض الذاتية
الاولية للكميات وانما تعرض لغيرها بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها اشياء اخر امكنه ان
يحكم بينها بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ اشياء اخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة
لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما تقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة هاهنا الوهمية وهو ان يفرض فيه
شيء دون شيء وقد يطلق على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة
والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة
لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار لاستحالة بقاء المقدار عند حصول الانقسام كما
يهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا يبقى معه ومنها امكان وجود العاد فيه اي اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط عنه مرارا
اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعض الاعداد بعضا
واما بالقوة كما في الكم المتصل فانه قابل للتجزئة فيجب ان يكون قابلا للتعدد لان التنصيف في المقدار تضعيف في العدد
والعدد مبدؤه الواحد فاذن الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول
العاد الا بمخالطة احدهما فقد تبين ان للكم خواص ثلثا شاملة لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير تعرض له اولا
وبالذات ولما عداه بتوسطه فاما بالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة
لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي التي تصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة لا تعرف الا باتفاق في الكمية
فيكون تعريف الكم بها دوريا وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك
بالحس الكم لا باعتبار الحس فهو ذاتا بل انما يدرك المتكمم بساوة واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر
فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس يستغني عن التعريف وامكان اخذه في تعريفه لا يقتضي
توقف معرفته عليه ولا الخاصة السابقة لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب المواقف كان احد القسمة الانفكاكية واعترض
عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المتصل ثم و اراد به
قد يبنى ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله مع عدم حصوله بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل
بالفعل واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله للمتصل والمنفصل ولذا
قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم اقول لا يخفى ان محصل
كلام هذا القائل ان هاهنا انقساما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل
واستخبر بان شيئا من الانقسامين اعني الانفكاكية والفرضية ليس بهذه المثابة اما الانفكاكية فلما مر من
انها لا يمكن حصولها للكم المتصل واما الفرضية فلتساوي نسبتها الى الكمين المتصل والمنفصل لانها ان اريد بها
كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد بها نفس الفرض لا كون الشيء
بحيث يمكن ان يفرض فلا شك ان المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو ذاتي وعرضي اي الكم ينقسم الى الكم بالذات
والى الكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي مر من المقولات اعني العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض هو ماله
ارتباط بالكم الذاتي مصحح لاجراء اوصافه عليه وهو اما محل للكم بالذات كالجسم فانه محل للمقدار والعدد او حال

فى الكم بالذات كالشكل او حال فى محله كاللون الحال فى الجسم واما متعلق بالكم بالذات تعلقا وراء هذه التعلقات مصحّحا
لاجزاء او فصا علة كابى هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما فى الشدة او المدة او العدة وقال الرابع
الرابع مع انه كم متصل بالذات كم متصل بالعرض لانطباقه على الحركة التى هى كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل
للكم المتصل الذاتى والكم المتصل العرضى لان العدد يعرض لجميع الاشياء والى هذا المعنى اشار بقوله ويعرض ثانى القسمين
فيهما لاولهما اى ويعرض الكم المنفصل الذى هو ثانى القسمين فى تقسيما الكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذى
هو اول القسمين فيهما اى فى الذاتى والعرضى فقوله فيهما من تتمة اولهما والضمير فى قوله فيهما راجع الى الذاتى والعرضى
الضمير فى قوله لاولهما راجع الى القسمين الذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل بالذات للكم المنفصل بالذات
كما فى قولنا خمس عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة فى ذلك للتغاير بين العارض والمعروض
ولو بالشخص وفى حصوله لمنافى وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية لما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى خواصه
الاضافية وهو عدم قبوله التضاد وانما كانت خاصة اضافية للكم لان غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور
يعنى ان فى حصول منافى الضدية للكم دلالة على انتفاء الضد اى على ان الكم لا يكون ضدا للكم وكذا فى عدم شرط الضدية
للكم دلالة على ذلك واما بيان حصول منافى الضدية فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض للبعض فان الخط عارض للسطح
وهما عارضان للجسم وعروض الشئ للشئ مناف للضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضدية فهو ان شرط التضاد بين الامرين
اتحادهما فى الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان
يكون للنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع الاربعة مثلا وكذا النوعين من المقدار
فان الموضوع القريب للجسم التعليمى الجسم الطبيعى وللسطح الجسم التعليمى وللخط السطح ولا يكون بين النوعين من العدد ولا
بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضنا متباعدين يوجد عدد آخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الآخر
وكذا كل من المقدارين هكذا ذكروا واقول لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للآخر ولا معروضا له على
ما سبق ولا ان الضدين يجب ان يتواردا على موضوع واحد وايضا قد سبق ان الاعداد انما يتقوم بوحداتها لا بالاعداد
الاعداد التى تحتها وايضا اسند لا له بعروض بعض انواع الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء الضدية بين العوارض
والمعروضات ولا يدل على انتفاء الضدية بين الخطين او السطحين او بين الجسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم
مندرج تحته انواع لا يعرض بعضها البعض وايضا قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمى الجسم الطبيعى وللسطح الجسم
التعليمى وللخط السطح يرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو انما يدل على انتفاء التضاد بين الخط
والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد منها لجواز ان يتضاد مثلا الجسمان
التعليميان المتفاوتان فى الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما فى التخلخل والتكاثف
الحقيقيين وايضا يرد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اى يعرض الخط للجسم بلا توسط سطح بينهما كالمحور للكرة
فلا مانع للخط والسطح من ان يتضادا ويوصف الكم بالزيادة والكثرة ومقابلهما اى النقصان والقلة دون
الشدة ومقابلها اى الضعف يعنى ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك

الخط

الخط او النقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة فيقال هذا
العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب
تقديره بالايام والساعات وغيرها ولا يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف
منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد وذلك اضعف من هذا وانواع الكم المتصل القار اي الخط والسطح والجسم
التعليمي قد يكون تعليمية وذلك بان يوجد كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو مع عدم الالتفات
الى شيء من المواد واحوالها فاذا تخيلنا الجسم اعني المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير ان يلتفت الى شيء من
المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل ثم انه لا يمكننا ان نتخيل الا متناهيا لان البرهان الدال على تناهي
الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد المحسوس المتخيل لا يرتسم الا في آلة جسمانية فيجب تناهيها
تناهي ما حل فيها اقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامتداد الشخصي المتخيل اذا كان غير متناه بلا
فرق لانه اذا امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصي
غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلي فالممتنع هو المتخيل لا المتعقل كذا قيل واقول فيه نظر لان مساواة القوة
لقوة الصورة والمقدار ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبل والسماوات فيجوز ان يكون الجسم المتخيل
غير متناه وصورته الحالة في القوة متناهية واذا تخيلنا السطح كذلك اي من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك
المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت
الانواع المأخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعني الرياضية تبحث عن هذه الانواع المأخوذة على هذا
الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة والحساب تعليمية
ورياضية لانهم كانوا يبتدئون بها في التعليم ورياضة النفوس لانها ليست بقينيات وتبعد النفس عن الغلط فانها
علوم مقدمة منتظمة قلما يحصل الغلط فيها وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اي هذه الانواع الثلثة تختلف
بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يوجد لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن ان يوجد بشرط لا شيء ايضا بخلاف
السطح والخط فانهما يمكن ان يوجدا لا بشرط شيء ولا يمكن ان يوجدا بشرط لا شيء فانه يمكن ان يتخيل بعدا ممتدا في
الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعدا ممتدا في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة ولا يمكن
ايضا ان يتخيل بعدا ممتدا في جهة واحدة فقط مجردا عن الامتداد العرضي والعمقي فلا يمكن ان يتخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل
لها امتدادا ما وان كان قليلا جدا في الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا
لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان يتخيل بعدا ممتدا في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتدادا عرضيا بل عمقيا
ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا كذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعدا ممتدا
في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة بل لا بد ان يتخيل له عمقا ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل
على هذا التقدير ايضا جسما لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن
تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح اقول وفيه نظر لانه قد
تقدم انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه وهذا انما

انه مصرح بذلك يختلف الجوهرية عما يأتي في جواب ما هو يعطي عرضيته والشك مع بقاء الحقيقة واقتصار

الشاهي الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والاقتصار الى عرض والتقوم يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح

والخط والزمان والعمق اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام لذلك دليلا عاما في الجميع اولا ودلايل خاصة كل واحد

منها بخصوص نوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية قد تخلف عما يأتي في جواب ما هو عند السؤال

عن هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان العمق فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخلف

معنى الجوهرية عما يأتي في جواب ما هو عند السؤال عنها واعترض عليه بان بطلان التالي ثم حتى يقوم عليه برهانها واما

ما ذكره في تعريفات هذه الامور مما تخلف معنى الجوهرية عنه فجاز ان يكون من قبيل الخواص التي لا يؤتى بها في جواب ما هو

واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية المتخصصة بعينها فان الشمعة

المتخصصة بعينها تتبدل مقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات

الثلث على نحو واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا كعبت

كان لها مقدار على غير ذلك النحو واذا طولت يتفاوت مقدارها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة المتخصصة باقية

بعينها في هذه الحالات كلها ما لم يطرأ عليها انفصال فذلك المتبدل ليس معتبرا فيها ولا متعلقا بطرائق الشمعة كا

لشكل بل يعلم انها جعلت ليس جوهرا والا لكان جزء منها ويتبدل تشخصها بتبدله لمرض انتفاء الكل بانتفاء الجزء

هو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فهذا يثبت وجوده وعرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمي القائم

بالشمعة واحد لا يتبدل فيه اصلا بل يتوارد عليه سطوح واشكال مختلفة واجيب بان الشكل ليس متعلقا بطرائق

الشمعة فقط بل متعلق باعماقها ايضا فالشكل ليس مقتصرا على السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية

الثلثة اعني الطول والعرض والعمق يختلف في تلك الصور بازدياد وبعضها بنقصان يختلف بحسب اختلافها الجسم التعليمي اقول

يمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي انما يكون بعينه بتعين مساحته والمساحة في جميع تلك الصور واحدة لا تختلف لكن

المسئلة اذا انثبت بالتخلخل والتكاثف لا يبقى لهذه المناقشة مجال واعترض ايضا بانه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى

فان من قال به وتركب الجسم منه يقول ليس هنا الا تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها

وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما متناولا للسطح والخط ايضا بان يقال انهما ايضا يتبدلان مع

بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح الستة والخطوط الاثنى عشر

التي كانت في المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلثين والجسم الطبيعي باق بحاله لم يتبدل بعد اما

الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم الا ان ثباته

للجسم يفتقر الى برهان ولذلك امكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه وما يكون اثباته للشيء مفتقرا الى البرهان لا

يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي اولى بان لا يكون مقوما له لان ما ثبت للشيء بسبب امر خارج عنه

لا يكون مقوما له لان ثبوت الشيء وتحققه انما هو بعلته وعلة الجزء قد يكون خارجة عن الكل الا انا سلمنا الكلام

ثبوت الجزء للكل لا ينافي ثبوته في نفسه ولا نسلم ان الجزئيات للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل

بسبب امر خارج لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشيء متصورا

الكم

بالكمية وأما إذا كان متصوَّراً بوجهٍ ما فيجوز أن يثبت له مفهوماته بالبرهان ولا فرق بينهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة
مع زعمهم أن الجوهر جنس لها واعتذر بعضهم عن ذلك بأنها متصوّرة بوجهٍ ما لا بكنهها وقد يجاب بأن التناهي لا يكون من مقومات
الجسم لأنه عبارة عن انقطاع الجسم فيكون أمراً عدمياً فلا يكون جزءاً لأمر موجود وأما الدليل الخاص بالخط فتقريره أن الجسم
يوجد بدون الخط فإن الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوماً له بل يكون عرضاً قائماً به
واعترض عليه بأنه يدل على أن الخط ليس مقوماً للجسم مطلقاً ولا للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على أنه ليس مقوماً للجسم الذي
وجد فيه وقد يستدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بأنها صفات للجسم التعليمي الذي هو عرض فهي بالعرضية
أولى وتارة بأن هذه الأمور على تقدير وجودها يستحيل كونها جواهر لما تقدم من نفي الجزء وما هو في حكمه فيكون
أعراضاً وأما الدليل المختص بالزمان فتقريره أن الزمان في تقومه مفتقر إلى الحركة لأنه مقدارها والمقدار يفتقر في تقومه
إلى المتقدِّر والمفتقر في تقومه إلى العرض عرض وأما الدليل المختص بالعدد فتقريره أن العدد متقوم بالوحدات التي هي
أعراض والمتقوم بأجزاء كلها أعراض يكون عرضاً قطعاً وأما إذا كان بعض الأجزاء فقط عرضاً فلا يلزم كونه عرضاً كما لا يخفى
فقوله وتخلف الجوهرية إلى قوله لم يعطي عرضيته إشارة إلى الدليل العام وقوله والتبدل إلى قوله لم يعطي عرضية الجسم
التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد إشارة إلى الدلائل الخاصة وفي كلام المصنف نشر مرتب فإن التبدل مع بقاء الحقيقة
يتعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي إلى البرهان يتعلق بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار إلى العرض
يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد وليست الأطراف أعداماً وإن اتصفت بها مع نوع من الإضافة فالسطح طرف
للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف للخط وقد اختلفوا في أن الأطراف أعدام أم لا واختار المصنف أنها ليست بأعدام
لكنها متصفة بالأعدام مع نوع ما من الإضافة وهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف الوجودي بالعدمي أما أنها
ليست بأعدام فلوجوه منها أن الأطراف ينتهي بها ما له الأطراف أعني الجسم والجسم ذو وضع فما ينتهي به الجسم أعني الأطراف
يكون ذوات أوضاع لامتناع أن ينتهي ذو وضع بما لا وضع له وإذا كانت الأطراف ذوات أوضاع لا تكون أعداماً
لامتناع الإشارة إلى العدم واعترض عليه بأن الأعدام قد يشار إليها بتبعية محالها كما يشار إلى العمى بواسطة
الإشارة إلى الأعمى فلم لا يكون الأطراف كذلك ومنها أن الجسم إذا انتهى في إحدى جهاته فقط فلا شك أنه يوجد هناك
شيء يمتد في جهتين وهو السطح وإذا انتهى السطح في إحدى جهتيه فقد يوجد هناك شيء يمتد في جهة واحدة وهو
الخط وإذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد في جهة ولا ينقسم أصلاً وهو النقطة ومنها أن الجسمين اللذين
لا مفصل في شيء منهما أعني يكون كل منهما متصلاً في حد ذاته إذا تلاقيا بظاهرهما طولاً أو عرضاً فما به يلاقي كل واحد منهما
الآخر لا يكون معدوماً لاستحالة التلاقي في الموجودين بمعدوم بل موجوداً منقسماً في الطول والعرض وهو طول دون العمق
وإلا لزم إما تداخل الجسمين وإما كون التلاقي في بعض ما فرض أنهما تلاقيا عليه وقس على ذلك إثبات الخط في تلاقي
السطحين وإثبات النقطة في تلاقي الخطين وأما أنها متصفة بالأعدام مع نوع ما من الإضافة فلأن السطح مثلاً يوصف
بأن الجسم ينتهي به وينقطع عنده والانتهاء أمر عدمي يعرض للسطح بالإضافة إلى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة واستدل
على أن الأطراف ليست موجودة بأن الأطراف نهايات والنهاية عدمية وبأن السطحين إذا انطبقا عند تلاقي الجسمين
فلا يخلو إما أن يكون أحدهما ملاقياً للآخر بالأسر فيلزم التداخل أو لا بالأسر فيلزم انقسام السطح عمقاً وكذا الخطان

المبحث الثاني في الكيف

اذ انا اذا فرضنا عدة تلاقى السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر والانقسام عرضا على تقدير الملاقاة لا بالاسر
وكذا النقطتان اذ انا اذا فرضنا عدة تلاقى الخطين يلزم التداخل والانقسام واجيب عن الاول بان الاطراف ليست نهايات
بل امور اعدمية عارضة للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل
انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة
العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة
العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر فيهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم
والصغر من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر من جهة و
الحاصل ان امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل ومن خواص الكم المتصل
معروض التناهي وعدمه يعني ان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل
والمنفصل فان التناهي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته للكم وانما ذكره فيهما ولم يذكره في بحث
ذكر خواص الكم لعله لقربه وبين الاطراف في انها انما تعرض للكم المتصل بنفسه وهما اعتباريان لانه يوصف بهما
الامور التي لا تحقق لها في الاعيان الثاني من الاعراض التسعة الكيف ويرسم بعرض لا يتوقف تعقله على تعقل غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا ولا نسبة الاجتماع
لا طريق الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها حد ولا رسم تام ولا فصل لما تقدم من ان
ما لا جنس له لا فصل له ولم يظفروا للكيف بخاصة شاملة سوى المركبة من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية
الا ان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من
البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة و
لا نسبة فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض دون الكيف زاد قيد عدم اقتضائه
اللاقسمة احترازا عنهما ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا لادخال العلم
بالبسيط حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم لذاته يغني عما ذكره
رسم للكيف بتقوم عدمية كل منهما غير محضة ويكون حملها بالاجتماع محضة وانقسامه اربعة اي اقسام الكيف
اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والتعويل
في الحصر على الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكروا وجوها منها ان الكيف اما ان يختص
بالكم اولا والاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا والاول الكيفية
المحسوسة والثاني اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية فان قلت
ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الانفس فانه لا يختص بالكم
ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون حصصه استعدادا فجاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات
الانفس من الاجسام الغير المحدودة فالمآل هو الاستقراء والمعول عليه ولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود
النفس وذلك ان يكون للنفوس او للاجسام من حيث انها ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية
والثاني اما ان يتعلق بالكمية اولا والاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول هو الكيفية

الاستعدادية

الاستعداد اشد والثاني هو الكيفية المحسوسة فهو لو قلت ان الاحمر اعني الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز ان يكون كيفية هي ثباتها الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة فالمحسوسات بذاتها الكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام الاربعة اما انفعاليات

او انفعالات الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها

ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم

كما في البسائط مثل حرارة النار فان النار لبساطتها لا نصوص فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث

هي قد توجد تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى قولهم بشخصها او بنوعها والا فالحرارة ليست نوعا للحرارة النارية بل

لا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها اشبه

اشبه بان ينفعل فسميت باسم سببها الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المباينة وقد يقع هذا القسم يشارك

القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات لكنها ولو التفرقة بين القسمين مخصص الاسم بشيء واطلق الباقي

عليه تنبيها على قصور فيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي مغايرة للاشكال زعم جمع من الاوائل ان هذه الكيفيات

نفس الاشكال قالوا ان الاجسام ينتهي تحليلها الى اجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي وزعموا

ان تلك الاجزاء مختلفة الاشكال فالاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات يكون محددة الاطراف مفرقة لاتصال العضو

فيحس منها بالحرارة والاجزاء التي يحيط بها ستة مربعات يكون غليظة الاطراف عريضة في العضو فيحس منها بالبرودة

وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون سديدة النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي

بلا في هذا التقطيع هو الحلو وكذا القول في الالوان فان الجزء الذي يحصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي

يحصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد

والبياض وجماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة ولكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عند مس النار

وكذا الكلام في الطعوم والروائح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال

على الضروري باطل لكن المشائين ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال الملموسة اي المدركة باللمس في الجملة و

الالوان والطعوم والروائح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها واما غير الملموسة فما ذكرنا بالبديهة مع ما قيل

من ان الامر كون الاشكال الملموسة بل الملموس هو السطح واما الهيئة الحاصلة من جوانبها فغير ملموسة فان قيل نحن لا ندعي

ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات

فقط ولا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال مفيدا لآلة البصر اثرا ولآلة اللمس اثرا اخر ولغير الخارج كيفية محسوسة

مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على ثبوتها الحسيات تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال

لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة والسامعة ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال

في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية وقد هذا الجواب مع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت

كيفيات في الاجسام الخارجية لا ثبوتها فيها والوجه الثاني لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان

والطعوم والروائح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اراد بالتضاد

التضاد المشهوري فلا نسلم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اراد به التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات انما يكون

الاطراف علم مما ذكره ان لا تكون الاشكال كيفيات هي الاطراف بل ان تكون كيفيات هي الاوساط والحق ان عبر ان

حمل الاشكال الذي فيه نصا حقيقي واحساس تلك الكيفيات فيها انصافا حقيقي فيتعا بران فظا اول ليس يمنع لان ذلك

انما يدل على تغاير حصول الشكل والكيفية وهو غير مقصود ههنا اذ لا يمنع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف

مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى قوله لا احتمال ههنا ما يحمل اي يحمل شي على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات

وبالعكس او يحمل شي على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال ما حمل الشي على الاشكال فيوجد هذه الكيفيات هو ان

الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات ليست ملموسة كما ذكر في الوجه الاول واما حمل الشي على هذه الكيفيات دون الاشكال

هو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكر في الوجه الثاني وايضا هذه الكيفيات المحسوسة معا

للمزاج لعمومها اشارة الى دفع ما يتوهم ان هذه الكيفيات بعض المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل

بدون المزاج كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون اعم من المزاج فيكون مغايرة له لان العام مغاير

الخاص واما ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار و

البارد التي تسمى بالقياس الى البرودة وتسمى بالقياس الى الحرارة وهي بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فيكون

كيفية ملموسة فيها اوائل الملموسات الملموسات اعني اوائل المحسوسات لوجهين احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات

فلا يخلو حيوان عن هذه القوة وقد يخلو عن هذه الحواس الظاهرة كالحراطين الفاقدة المشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد للبصر

البصر والحكمة في ذلك ان بقا الحيوان باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها

ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة واما سائر المشاعر فليس في

هذه المرتبة من الضرورة الحاجة فيها الثاني ان الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة و

المشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك ان الاحساس بها يتوقف على توسط جسم ولا بد ان يكون ذلك الجسم

خاليا عن الكيفية المبصرة والا لاشتغلت الحاسة بكيفيته فلا تدرك كيفية الجسم الاخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف

على تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم واختلاطها بشي من اجزائه وايصالها اياه الى القوة الذائقة

فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل يحس بطعم مركب

وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفية ذي الرائحة او يختلط باجزاء منه فلا بد من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما

ذكرناه وهكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما

ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة

والبرودة والرطوبة واليبوسة كما ان الملموسات اوائل المحسوسات المعروفة كذلك هذه الكيفيات الاربع اوائل الملموسات لا

كثرة ولا بالذات وما عداها اعني اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والملاسة والخشونة والجفاف والخفة والثقل يدرك

بتوسطها وهذا معنى قوله والتي في مرتبتها وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموسان بلا توسط فقد يجاب عنه

بانهما من الوضع عند بعضهم والحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات

عينيات عن التعريف بما ذكروه من خواصهما لم يقصدوا بها تعريفهما بل قصدوا بها بيان احكامهما قالوا من شان الحرارة انها

المصعد وبواسطة التحريك ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكل ما كان

كان

كان انفعال اللطيف الحاصل من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع فيه من الارض لاجرم اذا عملت الحرارة
في المركب بادر الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا بطيئا وربما لم ينفذ فيه الحرارة حتى
تقوى على تصعيده فيلزم من ذلك تفريق الاجسام المختلفة الطبائع التي منها تركب المركب ثم يحصل عند تفريق تلك
المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبائعها
تقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة فالحرارة
معدة للاجتماع الصادر عن طبائعها بعد زوال المانع الذي هو الالتئام فنسبة الاجتماع اليها كما ينسب الافعال الى معداتها
فلهذا السبب قيل ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان
في المركب الذي لا يكون بسائطه شديدة الالتحام اما الذي يكون التحامها شديدا فلا يخلو اما ان يكون اللطيف
والكثيف فيه قريبين من الاعتدال اولا وعلى الاول اذا قوي عمل الحرارة فيه حدثت حركة دورية كما في الذهب لا
النار اما الانفعال فلان التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار
فحدثت حركة دورية وعلى الثاني ان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان
كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا احدث تسييلا كما في الرصاص او تليينا كما في الحديد وان كان غالبا
جدا كما في الطلق والنورة حدث مجرد سخونة واحتيج في تسييله الى الاستعانة باعمال تتولاها اصحاب الاكسير من الاعمال
مما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق وعدم حصول التصعيد وتفريق
المختلفات وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا ينافي كون هذه الافعال خاصيتها لان هذه انما تكون عند تحقق
الشرائط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب اختلاف القوابل وما ذكروا من ان الحرارة
تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل منه تفريق
المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه وربما تقصده الحرارة من جهة الى الفوق
فيختلط ويلتزق بذلك الهواء اجزاء مائية صغار فتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة تكون مفرقة للمتشاكلات
اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي هي جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركبات التي تألفت الاجزاء اوجبت
تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها
وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادان اشارة الى رد من زعم ان البرودة
تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك
بل التقابل بينهما تقابل التضاد ويطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية فان الحرارة تطلق على اربعة معان
احدها الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من تاثير شعاع الشمس للاجرام
او قربها منها وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة ورابعها الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة
في افعالها كالحدوث والدفع والهضم وغير ذلك ولذلك ينسب اليها اكثر افعال النفس وافلاطون يسميها النار
الالهية وهي المسماة بالحرارة الغريزية وقد اختلف فيها الآراء فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة
من المزاج وذلك لان الجزء الناري اذا خالط سائر اجزاء العناصر وحصل منها مركب كان ذلك الجزء الناري يفيد

ذلك المركب طبعا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرق ويبطل قوامه ولا في القلة الى حيث يعجز عن الطبخ

الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معه فيما يحصل بسبب ذلك الجزء الناري لذلك المركب الاعتدال والقوام اللذان

يليق حصولهما لذلك المركب فذلك الجزء الناري الذي شاء وبعينه ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها انما تدفع

النار الوارد على المركب بالمضادة كانت تدفع اسم الحار الغريب الوارد على المركب لاجل ان الحار الغريب اذا حاول

تفريق المركب فالحرارة الغريزية تدفع اثره بما يفيد المركب من الانفعال الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت

بين الحرارة الغريبة والحرارة الغريزية ليس بالماهية بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزء من المركب وكون الغريبة

ليست كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة الغريبة صارت جزءا من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه كانت الغريبة

عند ذلك تفعل فعل الغريزية والغريزية تفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع

والحقيقة لسائر اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما يفاض النفس

القوى على ما حكي الشيخ عنه في حيوان الشفاء من ان الحرارة التي بها يفعل البدن ملاقية النفس ليست من جنس

الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية وان المزاج المعتدل يوجد ما

يناسب جوهر السماء لانه يبعث عنه يعني ان اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب

نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية وفاض عليه مزاج معتدل يحفظ التركيب وحرارة غريزية بها يوجد

الحياة وقول ملاقية النفس وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي فتلك الحرارة تتبعها الحياة التي لا

تتبع الحرارة النارية واستدل ارسطو بان آثار الحرارة النارية مباينة بالذات لآثار الحرارة السماوية بوجوه ثلثة

الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض القماش وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار عندما

تقوى على الحواكر تحرقها واما تلك فاذا استولت على الحواكر انضجتها ولذلك صار يسرع ادراكها في البلاد

الحارة على ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء الشمس ولا يبصر في ضوء النار فالحاصل ان

لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية غير الحرارة النارية

والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت وقويت اوهنت القوى وافسدت

افعال البدن واما تلك فمتى اشتدت كما في الشبان ازدادت الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية تفارق

البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل ان بدن الميت بعد ما كان

يلمس وتدرك من الحرارة في بشرته ويتعفن بدنه ويتبع استفاضة طبيعيا ولو كان في وسط الجمد والثلج لما يوجد

الحرارة العفنية ونحن نمنع استفادتها من خارج وتحقيق ذلك ان العفونة هي حركة اجزاء النارية التي لم يستحكم

امتزاجها بما امتزجت به من الاجزاء الرطبة الى الانفصال فيحصل ما يلقاه من الهوائية بحركتها الى الطبيعة النارية

فتزيد بذلك وتستولي فتحل بها الرطوبة وتغلي غليانا ينفصل بتلطيفها عن كيفيتها فيحل الممتزج اما الى تساوي

الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا يستولي عليها العفونة اما لنقصان الرطوبة او لجودة الامتزاج فلا تتحرك

اجزاؤه الى الانفصال مثلا ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التي كانت تمنعها

مدة الحياة عن ان تستولي على رطوبات البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة موجودة في الحيوان فقط

لموجوده

بل موجودة في النبات ايضا لان بها تنضج الثمار في شجرها كما اذا قطعت منها قبل النضج في النبات من فعل حرارة
مثلها الا انها لا تظهر بالمس لظهورها في الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليس بحسب
اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية الملموسة المخصوصة والظاهر انها جنس تحتها انواع اربعة
والمفهوم من عبارة المصنف ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف لها وجها فان
يقال ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة وعلى الحرارة الغريزية التي لا تدرك باللمس وعلى النار الغريزية ايضا وهما
ليسا من الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر والاول ليس مما يدرك بمحض اللمس وما يقال من ان معناه ان الحرارة تطلق على
معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة من النار في الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة
من الكواكب والحادثة من الحركة فهي مباينة للنار اذ لا قرينة مخصصة للكيفية بالمحسوسة من النار والرطوبة كيفية تقتضي
سهولة التشكل لا سيما ان الماء رطب له وصفان احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة الالتصاق والانفصال
فبعضهم عرفوا الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا كيفية تقتضي سهولة التشكل لشكل الحاوي الغريب وأورد
عليه بانه يقتضي ان يكون النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل
في النار التي تلبسه بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك واللطافة تطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول
الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التأثر عن الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع
ثم لكنه لا يقتضي قبولها للتشكل فان السماويات شفافة وليست قابلة للتشكل وأوردوا ايضا انه يقتضي ان يكون
الهواء رطبا بل ارطب من الماء وانه ليس باتفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده استمساكا عن التشتت
والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق
انما هو من العوام لكن يبقى لزوم الهواء ارطب من الماء واقول يمكن الجواب عنه بان ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة
مفسرة بالسهولة المذكورة وانها في الهواء ازيد منها في الماء لكنها كما ترى ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها
وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد منها في الماء ممنوع فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة
المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم تكن في الهواء ازيد منها في الماء لم يكن السهولة في الهواء ازيد منها في الماء
قلنا زيادة الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل
للسهولة المذكورة والاخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني وقالوا كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالجسم
بعسر وسهولة الانفصال عنه وأورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب من
الماء وهو باطل قطعا واجيب بان العسل ادوم التصاقا واشد من الماء لا انه اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة
بسهولة الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يلزم ان يكون
الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل
التصاقا من الماء بل الامر بالعكس واتم ما اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال وليس العسل اسهل انفصالا من الماء
قال الامام الرطوبة بذلك المعنى ان سلم انها وجودية فلا نسلم انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك
المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا وكان

ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا شعروا بها بالكيفية المحسوسة
لشبهوا الا انتفاء فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في فصل الاسطقسات
الشفاف انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة
وبمعنى الانفصال محسوسة واعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني تقابلها البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة عما من شانها
ان يكون مبتلا وهي مخصوصة بالماء لا توجد في الهواء وما اشتهر من ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا انما هو
في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم رطب بالمعنى الثاني جار على جسم آخر ويسمى
هذا الجسم الآخر مبتلا فان نفذ في اعماقه وافاده لينا لا يسمى مبتلا بل منتقعا واليبوسة بالعكس يعني انها كيفية
تقتضي صعوبة التشكل بشكل الحاوي الغريب وهما معا يراد اللين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز
الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله
الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله فيكونان من الكيفيات الاستعدادية قال الامام فلا
في امرين انهما من الكيفيات الملموسة وليسا كذلك الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في
الحجم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع الثاني اللين والصلابة
وليسا من الملموسة اصلا لان اللين هو الذي يغمز وذلك انما يتم بامور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني الشكل
التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول ذلك الامرين والاولان ليسا من اللين لانهما
محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلابة فيه امور اربعة الاول عدم الانغمار
وهو عدمي الثاني الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان
الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة مع انه لا صلابة الرابع الاستعداد
نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم
ان كان مطلقا والخفة بالعكس ويقال ان بالاضافة باعتبارين من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة وكل منهما مطلق
واضافي والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة
يتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح
مقعر الفلك ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي له باعتبارين احدهما كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء
الثاني كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية
لو باعتبارين احدهما كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه
لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء الثاني كيفية تقتضي حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار
كانت النار سابقة الى المحيط فعلى ما ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون منشأ مكاني النار
والهواء اعظم من مسافة مكاني الماء والارض وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الاول
يقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك اي يكون منشأ مكاني الماء والارض اعظم من مسافة مكاني النار والهواء وان سا

ويبقى ذلك انه اذا فرض جزء من الماء مماسا لمقعر فلك القمر ثم انحل وطبعه يتحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع
مسافة مكاني النار والهواء وان فرض محدب كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم انحلت وطبعها تحركت الى ان يماس محدبها
مقعر الهواء فقد تحركت بتمام تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكر من ان الثقل
المضاف يحصل في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز العالم ثم انحل
وطبعه يتحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض والماء وان فرض كرة الهواء بحيث
يكون مركزها مركز العالم بحيث كرتي الماء والارض ثم انحلت وطبعها تحركت الى ان يماس مقعرها محدب كرة الماء فقد
تحركت بتمام تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكر من ان الخفة المضافة
تحصل في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وهو صحيح وقيل في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها
مقعر الفلك فانها حينئذ تتحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة امكنة النار والهواء والماء و
واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها حينئذ تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد
تحركت في مسافة مكان الارض والماء وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من الثانية واذا فرض كرة الهواء بحيث يكون
مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون مركز العالم على محدبها كان على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا
بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة
الى الماء فقط لانهما يشاركان في اشتمال كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل
في الماء غالبة على حصة الخفة منه والحال في الهواء على عكس الماء فصار احدهما بالقياس الى الاخر ثقيلا والاخر خفيفا
الى الاول خفيفا اقول مدار هذا الجواب على ان ثخن ثلاثة عناصر اعظم من ثخن عنصرين بل ثخن عنصرين اعظم من ثخن
عنصر واحد لان ثخن الماء مشترك بين طرفي النسبة في الصورة الاولى اعني الصورة المفروضة للثقل المضاف كما ان
ثخن الهواء مشترك بينهما في الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة للخفة المضافة وذلك مما لم يبرهن عليه بل قد يسبق
الى الوهم ان اثخان العناصر الاربعة متساوية ومتراقية لثخن ما بين سطحي المحدب والمقعر في المجوف وما بين المحيط والمركز
في المصمت ولو سلمنا ذلك فلم يحتج في الجواب الى هذا التطويل بل كان يكفي ان يقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث
يماس مقعر الفلك ثم نفرض انها انحلت في طبعها فانها حينئذ تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض فيتحرك بقدر
ثخن النار والهواء والماء وبعض من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان نقول نفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز
العالم على محدبها ثم نفرضها قد انحلت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر
ثخن كرة الهواء وثخن كرة الماء ونصف قطر الارض وبعض من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط فقد ثخن كرة النار
فقد تحركت في اكثر المسافة المذكورة وبهذا القدر يندفع النقض ويظهر الحركة في اكثر المسافة التي بين المركز و
المحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل من عنصري الماء والهواء مع بساطتهما حصة من الخفة وحصة من الثقل مع
وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان تقتضي امرين متضادين وكذا الى ما ارتكبه من حركة كل من هذين
البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط الى المركز مع انه غلط فان العنصر الثقيل المضاف اذا
وصل الى المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وايضا عاد الامر الى الثقيل المطلق

مضافا فيتعلق عليه ويأخذ المركز منه فيلزم حركة الثقيل المضاف من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد

المحيط لا يتحرك عنه بالطبع والالزم المحذور المذكور بل يسكن فيه على انه يصدق الخفيف المطلق فاذا اضاف فاخرج عن مكانه

والحاصل ان الثقيل مط يطلب المركز والخفيف مط يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى واكمل مما هو في المضاف

من كل منهما بحيث يتعلق المطلق على المضاف ويأخذ المركز والمحيط منه ويحصل الجواب عما اورد على ما ذكر في الثقيل الاضافي

بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا عدم تحديب النار وحيلنا وطبعهما تحركتا نحو المركز فكانت الارض

سابقة فقط فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا ولم يكن كذا وكذا عما اورد على ما ذكر في الخفيف الاضافي بالاعتبار

الثاني من ان النار والماء اذا فرضنا عدم المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء

خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل على ما ذكرت لا يصح في تعريف الثقيل الاضافي في قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا

لا يصح في تفسير الخفة الاضافية قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد

يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكاناهما الطبيعي ومقصداهما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل

المطلق والخفيف المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضا مشغولين بالثقيل والخفيف

المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل

المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي والمرفعانية الخروج وكمال المزايلة انما يتصور بقدر خروجه من بين

عناصر اعني النار والهواء والماء وذلك بان يفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك واذا

فرض انه بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا تبلغ المركز ولكن يقطع اكثر المسافة

التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرض انه قد خرج من مكانه الطبيعي على نهاية الخروج

وبعد عن المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان يفرض مركز العالم على محدبه فاذا خلي وطبعه لزم ان يتحرك الى

مماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا تبلغ المحيط ولكن يقطع اكثر المسافة التي

بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري ونفساني لما كان الثقل والخفة

من اقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مط وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما

يمانعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف به فهو ذاتي وان لم يقم به حقيقة بل بما يجاوره فهو عرضي على

قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني لانه حدث في محله الحقيقي ان كان من سبب

امر خارج عن ذلك المحل الذي صار له في الوضع فهو قسري كما في السهم المرمي وان كان يحدث فيه من تأثير ما لا بسببه

وضعا فان كان مع قصد وشعور فنفساني والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة امدا كميل الحجر المسكن

في الجو او اقتضته على وتيرة مختلفة كميل النبات الى النمو والتزايد والمراد بالطبيعة هنا ما يصدر عنه الحركة

والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة والمراد بالنفساني هنا الارادي ومنهم من يجعل النفساني اعم منه ومن

احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس وربما يختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا

الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ويخص الطبيعة بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة وهو

العلة القريبة للحركة اي هو سبب مقتض للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع وباعتبار

بعد

يصدر عن الثابت شيء بعد شيء فلابد من الميل مع الاثر في الحركة وذلك لان الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف
ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب
الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ليتعين بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة
من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيد بالمحرك بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة
معينة من الحركة بحسب ارادته تلك المرتبة على اعتقاده فلا يتم تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل ايضا يقبل
الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او القاسر الى جميعها على السوية ولا يجوز ان يستند شيء من
مراتبه الى الطبيعة او القاسر بل لابد هناك من امر آخر يتوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة
او القاسر ويستند اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة
ككثرة المعاوق المخروق وقلته اجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها الى
الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل لعل المقصود مما ذكر اثبات وجود الميل لا بيان لميته بل هي محسوس ولا شك في ان
لم يدل لانه وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه مدافعة ويعلم منه بالضرورة انها تقتضي نزول الحجر فلعل المقصود
بيان الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام في انه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل في الحركة
الانبساطية وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حال السكون لا يشا
كونه آلة مقتضية للحركة فان من احس بالميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ومختلفه متضاد
يعني ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين
مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين
كما في السفينة يتحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى
جهة واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب
القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد
في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة اقول فيه بحث لان السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر
لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هاهنا ميلان متخالفان يمنع كل منهما الاخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم
الى جهتين مختلفتين قيل لو اجتمع الميلان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات
الحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل بالضرورة لكونه متحركا اليهما معا اقول احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا
من القاسر كما اشرنا اليه سابقا فلا يلزم اقتضاء الجسم الواحد بالذات للحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه اشتراك
لفظ الذاتي بين المعنى المذكور هاهنا وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين
في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية واراد بالتضاد التضاد المشهوري واذا كانا الى جهتين متقابلتين
كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما الميل الهابط وهو
الثقل والاخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف الحركات القسرية و
الارادية هذا اول والحق ان الاعتماد بين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء

المختلفان

واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق
وذلك ظ وميلا الى جهة السفل ايضا والا لم يختلف في السرعة والبطؤ الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة
واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها
بالفرض ولا باعتبار معاوق داخلي اذ المفروض ان لا ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة
معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كان حركته
ابطأ واستدل بوجه آخر وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط قد فعل فيها
كل واحد منهما فعلا ما وما لم ينقص جذب الآخر وليس ذلك الفعل نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك
الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه لم يفعل في الجذب فعلا لم يصر مجذوبا ويتوقف على بقاء الفعل الاول
فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الفعل الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي عن المعارض لاقتضى
انجذاب الحلقة الى جهته وقد منعها المانع منها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة
وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجاذبان لتحركه انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب
ولو لا شوبه لتساوي ذو العائق وعادمه وبيانه ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل ما في
ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقرير البرهان انه لو لا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوى حركة
الجسم ذي العائق وحركة الجسم العديم العائق والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم
المعاوق فانا نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ما ونفرض جسما آخر فيه ميل ومعاوقة
ما يقطعها وبين انه يقطعها في زمان اطول ولنكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا نسبته الى الميل
المفروض اولا نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان عديم المعاوق يتحرك بنفسه
مثل مسافته فيتساوى حركتا مقسورين ذي عائق وغير ذي عائق وقد ذكرنا في بحث امتناع الخلاء ما لم يعلم منه تحقيق
هذا المقام بما لا مزيد عليه من النقض والابرام فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه فصل آخر يعني عند المتكلمين هو
جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات متعددة ويكون بحسب كل جهة اعتماد ويتماثل ويختلف باعتباره
يعني ان الاعتمادات تتماثل اذا كانت الجهة متحدة وتختلف اذا كانت متعددة ومنه الثقل يعني عند طائفة منهم الثقل
من جنس الاعتماد وهو الاعتماد اللازم الثابت الى جهة السفل وآخرون منهم جعلوه مغايرا يعني عند طائفة اخرى منهم الثقل
مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكل ما زاد انضمام اجزائه كان اثقل ومنه لازم ومفارق وقسموا
الاعتماد الى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو ما عدا
الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى محل لا غير
لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى المحل ولامتناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد مفتقرا الى محل واحد غير
وهو مقدور لنا يعني ان الاعتماد يحدث بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا بحسب قدرتنا
ويتولد منه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد منه اشياء بعضها
متولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد منه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة قد يتولد عنه لذاته بلا توقف على

شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلثة اقسام الاول ما يتولد عنه بلا شرط كالاكوان فانها متولدة عن الاعتمادات بلا واسطة
ولا شرط والثاني ما يتولد عنه بلا شرط كالاصوات فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة و
الثالث ما يتولد عنه لا بلا شرط لكن بواسطة كالالم فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عنه ابتداء بل عن التفريق المتولد عنه

اوائل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرات فقط يعني سواء كان اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض
ومنها اوائل المبصرات فالامور التي يدرك بالبصر فقط هي الضوء واللون والاطراف والحجم والبعد والوضع والشكل
والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن
والقبح والتشابه والاختلاف وههنا امور راجعة الى ما ذكر فالتربيع داخل تحت الوضع والتقويس كالكتابة وغيرها
داخلة تحت التربيع في الشكل والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعان
للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة تحت الشكل
والسكون والتصريح لـ الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك اما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور
هو اللون والضوء وهذا اعني المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي عد من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد تحققت
فيما سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من يتوهم ان المعقول من المبصر اولا وبالذات
هو ان لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف
ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اي لكل من اللون والضوء طرفان
اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء الاقوى فللاول
حقيقة اي للون حقيقة ثابتة على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا وان البياض انما يتخيل من مخالطة
الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا
وليس بينهما تفاعل يؤدي الى مزاج بحيث يحصل لون بل يداخل تلك الاجزاء هواء واشعة فائضة من الاجرام العلوية
وينعكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض ويتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض فان
الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار غير مستنير يرى ذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا رأى
الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشيء وشبهه فيحكم بانه بياض والامر المحسوس فيهما موجود
في الخارج الا انه ليس بياضا فيكون البياض فيهما متخيلا لا محققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق ناعما بل هذا
اولى من الثلج وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية في الثلج وزبد الماء تفاعل
ومزاج صحيح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه لشدة صلابته لا يلتصق بعضها ببعض فلا
يجري بينهما فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى لذلك الموضع بياض بسبب انعكاس
الاشعة مع كونه ابعد من حدوث المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزاء ولا تماسها والمزاج لا يمكن حصوله بدونهما
والسواد يتخيل بضد ذلك اعني بسبب عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم وما في الالوان يتخيل بحسب اختلاف
وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل
الى الجسم نفذ في اعماقه فاخرج منها الهواء وتبدل بها فكان اشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء في السطوح فيبقى

السطوح مظلمة فيحصل ان هناك ... واذا وأيضا الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تحليل

السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد مستدلا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وأيضا البياض يقبل جميع الالوان

كلها بخلاف السواد والقابل للشيء يجب ان يكون عاريا عنه فيتنافى في القبول والفعل واعترض عليه بان سواد الشباب

ينسلخ بالشيب وما يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والفصل لازما لزوال سبب الاول ولزوم سبب الثاني وبانه

انما يقبل محل البياض ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم عراؤه عنه وان اريد القبول الامكاني المجامع للفعل فالكبرى

ممنوعة والمحققون على انها كيفيات متحققة وقد تكون متخيلة ايضا وكونها متخيلة في الصور المذكورة بالاسباب

المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر وقال الشيخ لا نسلم ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض وكيف

ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار لم تحدث فيه

تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ

فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ

في تصفيته ثم يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المخلوط ويصير في غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الانعقاد

لكنه لا يجف لانعقاده وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء

وتداخل الهواء فيه اظهر ومما استدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف امران

احدهما اختلاف طرق الاتجاه من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة

الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب منه الالوان فان

لم يكن الا سواد وبياض ولا حقيقة للبياض الا مخالطة الضوء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركب السواد والبياض

الا الاخذ في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك

من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف اختلاط الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة وجب ان لا

ينعكس من الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء الشفافة فوجب ان لا ينعكس الا البياض ولا يتم هذان الوجهان على ان سبب

اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر من ذلك لانهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون

هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمة منعا لظهور جواز ان يقع تركب السواد والبياض متخيلا

كان او متحققا على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد

طرفاه السواد والبياض المتضادان يعني ان طرفي اللون السواد والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما

متواردان على موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد والبياض

يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فغلط لانه لو اجتمع السواد والبياض فبعد اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد

منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما

على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله عند الحس

في زمان الاجتماع كحاله عنده في زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان

الباقي على صرافته هو البياض او في غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما

لان

لان اللون ليس على صرافته منتف فلم يجتمع مع الآخر واما الثالث فلانه يلزم ان لا يكون شيء منهما موجودا البتة بل
الموجود نور آخر هو متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس
حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا ويتركب منهما لون آخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس
ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على الثاني اي الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان
الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيرهما من الحكماء فانهم قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول
الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء
اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة
اذ لا عائق هنالك والثاني باطل لان الظلمة ليست عائقة عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا اوقد
نارا ورد بان عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص
كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف نرى فيه بياضا ضعيفا ثم اذا وقع عليه ضوء قوي نرى فيه بياضا اشد واذا
وقع عليه ضوء اقوى نرى فيه بياضا اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف مختلفة بالمهية يوجد كل
منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فيجب
من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا فقدت مراتب الضوء باسرها فقدت
الالوان كلها وانما قلنا يجب من ذلك ولم نقل يعلم من ذلك لاحتمال ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من
الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر آخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون للون طبقة غير مشروطة بشيء من مراتب
الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها الا ان الحدس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في
المثال المذكور ليس الا في انجلاء اللون الواحد بالشخص عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند
الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور
فتوهم من تبدل الانكشافات تبدل المنكشفات وايضا الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف
واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من
المجموع الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تامل في ذلك تاملا شافيا يميز
اللون عن الضوء فيهما ويعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود
اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف
لانه ان اراد بالمشروطية التوقف منعناه وان اراد المعية او الاعم فهو صحيح على انه قد صرح بوجود الضوء بدون
اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران حسا اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس
وذلك لان الجسم الابيض او الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس يشهد الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما بنفسه
للحس والآخر لا بنفسه الاول وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون ففي
المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض او سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو
الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من

مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك ترتيبا ولعلنا ما ولينا لاتركنا بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا اتم واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج والقمر نعم القمر يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء الشمس وما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير لمعانا لزوال الضعف البصري وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا لخفاء الوانها فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام لا يبعد ان يكون لما ذكروه تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا مع ذلك ندعي ان الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد قد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك متخالفي الماهية في ظهورهما عند الحس فالمعتمد ان ما نشاهده بالحس واما ان السواد او الماء اذا كان في ظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه وليس لهما لون فلا يكون الضوء ظهور اللون فان قيل للشديد والضعيف المتشابهان نوعا اي كل من الضوء واللون قابل للشديد والضعيف القابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه فهو المراد من قوله المتشابهان نوعا ويكون تقدير الكلام فالقابل للشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف المتشابهان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد يخالف الضعيف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في السوادية بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مباينا للاضعف واعترض عليه بان السوادية خارجة عن ماهيتهما لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما يقع عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة الماهية وذاتياتها الى الجزئيات على السواء فامتنع الجزئيات متساوية في ان يحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا بعد تحقق الماهية وذاتياتها ويرتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها وان الماهية وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا فلا يكون الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم او اولى او اشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالماهية فان نسبة الماهية الى الجزء المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزء المتاخر بالوجود فلا يكون الماهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في ان يحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات اولى واقدم او اشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان المنع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب هنا الثاني ان الامر الذي به يتحقق التفاوت بين حصة الاشد والاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السوية وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النوعين في نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك فانا للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل

في مفهوم

مفهوم العارض وماهيته ولا اشتراك للضعيف فيه واما فيه داخل فلا تفاوت الا بما هو مفهوم العارض فيهما على
السواء مثلا الخصوصية التي تحدث بها بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من
معروضاته والا لكان مفهوم البياض فيهما على السواء ويجب انه داخل في ماهية المعروض الاشد وان لم يكن داخلا
في ماهية العارض ولا في ماهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض ثبوته لجميع المعروضات
اقول وللقائل ان يقول فيتوجه منعه على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العام
باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية بعض المعروضات فكذلك لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد
مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في
هوية نور الشمس وعلى هذا القياس ويتوجه المنع اما الاتم ان الفرد الزائد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل
على السواء وانما يلزم لو لم يكن تلك الزيادة من جنس الماهية واذا تحققت في الاعرف يكون داخلا في ماهية المعروض حتى لو
فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان
الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك في
الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد لا يستلزم التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت كما
ان عدم التفاوت فيلزم عدم تفاوت شيء من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض في
ان لم يكن ما نعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن هيهنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا
بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل
ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في الماهية الخطية وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة
التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته وادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك
داخلا في ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن بين الشيئين مع ان الدليل المذكور لا يتم في
اجزاء الماهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت الجنس خارجا عنه داخلا في ماهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد
الذي في محل على حد من الشدة او الضعف يجري مثله في محل آخر فيكون كل منهما كليا لا فرادا شخصية محالها الكلي الا
وصف الحواز ان يكون كل منهما صنفا مرادفا للاخر في الماهية ولو كان الثاني اي الضوء جسما لحصل ضد
المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات
وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة واما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى
فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى اخر كما يشاهد في السراج المنقول من موضع
الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء وتقابله
الجسم الكثيف للمضيء بعد لحدوث الضوء فيه والحركة وهم وسبب التوهم اما في الاول فهو ان حدوث الضوء في الجسم السافل
لما كان بسبب مقابلته للجسم العالي يخيل انه انحدر من العالي الى السافل وما قيل من انه لو كان منحدرا لرايناه في وسط
المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا نشعر بها فلذلك واما في الثاني فهو ان حدوثه في الجسم المقابل لما
كان تابعا لوضعه من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذاة الى مقابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث

في ذلك الآخر على أنه بسرعة في الحركة وينتقل من الجسم الأول إلى الجسم الآخر وأما في الثالث فهو أن الضوء لما كان يحدث في مقابلة
المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا في حدوث الضوء فيما يقابله ظن أن ثمة انتقالا
وحركة للضوء من المستضيء إلى ما يقابله والنقض بالظل فإنه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه مع أنه ليس بجسم ما لا انتقال
فإن أجابوا بأنه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجدد المحاذاة كان ذلك جوابا لنا ويدل
على بطلان هذا الرأي وجهان الأول أنه لو كان جسما ولا خفاء في أنه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذي
يحيط به وكان الأكثر ضوءا أشد استتارا والمحسوس المشاهد من حال البصر على عكس ذلك فإن المرئي كلما كان أكثر
استضاءة كان أشد انكشافا عند البصر وإلى هذا الوجه أشار بقوله لحصل ضد المحسوس فإن الاستتار ضد الانكشاف
واعترض عليه بأن الحائل بين الرائي والمرئي إنما يستر المرئي إذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه أما إذا كان شفافا
فلا فإن صفحة البلور أو الزجاج تزيد ما خلفها ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على
قراءة الخطوط الدقيقة وأجيب بأنه لو كان جسما لم يكن كثرته موجبة لشدة الإحساس لما تحته لأن الحس يشتغل به
فكلما أكثر كان الاشتغال به أكثر فيقل الإحساس بما وراءه أولا ترى أن تلك الصفحة إذا غلظت حجما أوجبت لما تحتها
سترا وأن الاستعانة بالرقيقة منها إنما هي للعيون الضعيفة لاحتياجها إلى جمع الروح الباصرة على ما بين في موضعه
دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني أنه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته إلى جهات مختلفة ضرورة
أنها ليست بالقسر والإرادة بل بالطبع والحركة بالطبع إنما تكون إلى العلو أو السفل ومما يؤيد ما نحن فيه أن الشمس
إذا طلعت من الأفق استنار وجه الأرض في لحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة إلى وجه الأرض فيها مما لا يعقل
وأيضا أن الضوء إذا وقع في البيت من الكوة ثم سد دفعة واحدة يصير البيت مظلما ولا شك أنه لم يخرج من
البيت جسم وإلا فإما قبل السد ولا وجه له أو بعده وهو غير ممكن لأن المفروض أن لا منفذ هنا غير ما سد بابه
ولا انعدم ثم جسم وإلا لزم أن يكون حصول جسم بين جسمين بعد منه لأحدهما فالمعدم عرض لا غير وهو الضوء
فثبت أن الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل بعد حصوله مثلا في الجسم المقابل للمحل وهو أي الضوء قسمان ذاتي
وهو القائم بالمضيء لذاته كما للشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضي وهو القائم بالمضيء بغيره كما للقمر ويسمى
نورا أخذا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا أي ذات ضياء والقمر نورا أي ذا نور والعرضي قسمان ضوء أول وهو
الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الأرض المقابل للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة
المضيء لغيره كضوء وجه الأرض حالة الإسفار وعقيب الغروب فإن الضوء الثاني إنما كان حاصلا من مقابلة الهواء المضيء
ويسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فإنها عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئا لا أنها كيفية وجودية على ما ذهب
إليه البعض وإلا لكانت مانعة للجالس في الغار من إبصار من هو في هواء مضيء خارج الغار كما أنها مانعة لمن إبصار
من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع من الإبصار بين أن يكون محيطا بالرائي أو بالمرئي أو متوسطا
بينهما وربما منع ذلك بأنه ليس بمانع بل إحاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار أو نقول العائق
عن الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك بأبعد مما نقول شرط
الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في الحائل بين أن يكون

محيطا

محيط بالمرئي او بالمرئي فيها اذا كان ذات الشيء مانعا عن الانبصار الا انها يكون مانعا بشرط وقد يشكل بانا اذا اخذنا ملو
محسم عن الجو مع عراء صفحة اخرى اليه لم يكن حال الاجزاء المظلمة التي تحصلها اذ يحصل في الهواء ولعل هذا الى سوس
الاجزاء اما اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا وضعنا في الظلمة الشديدة ولا نسلم انا لا نرى حال التغميض شيئا
الساعة هذه الحالة الا انا نرى شيئا مظلما بل انا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيل الظلمة اذ يحصل ... لو
كونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الموجود
يجعل العدم الخاص كالعمى وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج
المعلول للقرع او القلع بشرط المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي كيفية تحدث في الهواء بسبب
التموج المعلول للقرع الذي هو مماسة عنيفة او القلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع او المقلوع
للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء يحدث
بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل حصل واذا انتفى
انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه
وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام الدوران لا يفيد الا الظن
والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران فيهما ليس تاما اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء بالنسيم ولا صوت
هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يبعد ...
انضم واجيب بان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا للتموج
الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يتبعها الحدس اصابة ولا تقوم حجة على الغير مع
كونها معلومة بنفسها وانما كان القرع والقلع سببين للتموج لانهما يقلعان الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم
القارع او المقلوع الى الجوانب وينقاد لذلك الهواء المنقلع ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور
وهكذا بانضمام الاهوية وتموج الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يبعد انه كالحجر
المرمي في وسط الماء قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة شرطا لا
من الوجود في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني
ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع
الآنيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذ لم يكن البتة علة تامة او جزءا اخيرا
منها اذ لا يلزم ان يكون الزماني موجودا في الآن في الخارج متعلق بقوله الحاصلة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات
الحاصلة في خارج الصماخ بعنوان الصوت يحدث في الهواء الخارج عن الصماخ ايضا لا انه انما يحصل في الهواء الداخل في
الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشئ من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث
في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد
الا في الصماخ لما ادرك عند سماعه جهته واحدة من القرب والبعد لانا لا نقدر انه لا وجود له في مكان وجهة
خارج الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان

قريبا وبعيدا لانا نقول يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان اثر الهواء المتموج يجيء منها وتمييز القريب والبعيد لاجل ان اثر
القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة او في المسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت
الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى فيجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه
اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو
صح الثاني لزم ان تشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يتميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وفي طرفي
الصوتين المتشابهين في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك
فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التمييز بين الجهات والقريب
والبعيد من الاصوات انما يمكن اذا ادركت الاصوات في اماكنها البعيد في مكانه البعيد والقريب في مكانه
القريب لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى السامعة شرط للاحساس على ما هو منصوص مذهب السمع قلنا
قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت انما حصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل
من الابعد في زمان اطول لكن مجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا شعور بالجهة
والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو المسافة
التي منها ورد قال والحاصل انا بعد عقلنا بورود علينا هواء قارع فيه ذلك الصوت الذي به عند الصماخ وهذا
لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبع تأملا فيتأدى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله وما قبله من
جهته ومبدأ وروده فان كان بقي منه شيء موجودا ادركناه الى حيث ينقطع وينمحي فندرك الوارد ومورده و
ما بقي منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر
يعتمد عليه بالتتبع لم يعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نعرف في البعد بين الرعد الواصل الى السامع
الحوسين دون الرعد التي هي اقرب الينا ونفرق فيه بين كلامي رجلين اسمعناهما بعد احدهما مسافة ذراع وبعد الاخر ذراعا
فانا اذا سمعنا كلاميهما عرفنا قرب احدهما وبعد الاخر وقرب الاخر هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي
فيه بحث وهو انه هب ان السامع يتتبع من الذي وصل اليه ما قبله وما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه
دون الجهة فانها لا تدرك بالسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك
الجهة مدركا له فينبغي ان يكون مدركه الصوت الذي في الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت
فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا او
بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع
كما نعلم بذوق الحلاوة او بشم الرائحة من جسم انهما فيه وان لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات ويستحيل بقاء
اي بقاء الصوت لوجوب ادراك الهيئة الصورية يعني ان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء
الاول منه زمان وجود الجزء الثاني منه بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان وذلك
لان الصوت لو كان موجودا قار الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا وبقاؤها
مجتمعة في الوجود يستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب فيها وهما محالان قطعا او

ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث حروف بعينها ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة دون
تقابلها المخصوصة ترجيح سماعها في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست اجزاء للصوت بل هي
من عوارضها المغايرة له فقد يوجد صوت ولا حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت
وقد تقرر هذه العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها يجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت بناء على
ان من كان قريبا من الصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى من كان بعيدا عنه فيسمع ذلك
الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا عينه لتشخصه فان كل هواء من تلك الاهوية يتولد
فيه تموج آخر وصوت مثل الاول ويحصل منه آخر وهو الصدى فان الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما
املس كجبل او جدار بحيث يصير ذلك الهواء المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة التموج الاول حدث من ذلك صوت
هو الصدى ويعرض له كيفية مميزة يسمى باعتبارها حرفا قد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر يماثله في
الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند بعض
ومجموع العارض والمعروض عند آخرين وعبارة المتن يحتملها وقيل انما قيد بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية
احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تمييز صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة
والثقل ضرورة ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع
فيختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحروف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع
بالعكس الا ان الفرق بين الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة حيث يفيد الاولان تميزا في المسموع دون الآخرين
نظرا دقيقا اما مصوتات او صامتة الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء
اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر
للياء واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة
فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه
متحركا مع وجوب سكون الحركة السابقة عليه من جنسه واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو
والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا اما ان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه
متماثل او متخالف بالذات او بالعرض يعني ان الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها في ذواتها ولا في عوارضها المسماة
بالحركة والسكون كالثائين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالثاء
والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض
كالثائين اذا كان احدهما ساكنا والآخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والآخر بحركة غيرها فانهما متفقتان
في الحقيقة ومختلفتان بحسب العارض وينتظم منها الكلام باقسامه فان الحروف اذا ائتلفت ائتلافا مخصوصا يسمى
المتألف كلاما وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف تام خبر او انشاء باقسامه وغير تام تقييدي
وغيره فجميع اقسام الكلام مؤلف من هذه الحروف ولا يعقل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو
المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة
وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة لا يعترفون بذلك واعلم ان الصادر من المتكلم في صورة الخبر مثلا اشياء ثلاثة احدها
العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها
في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقة اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ
صادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمأمور به او المنهي عنه وليست الارادة والكراهة
ايضا كلاما حقيقة اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي
الذي تسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما اثبات الشارع
واما الاعتقاد بثبوت كلام نفسي فتطفل واما الان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمائر وبهذا
الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصره فيها على انه آلة يتوصل بها اليه فكان هو المستحق
لاسم تلك الآلة والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الآخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم
قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يأمر الرجل بما لا يريده
كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يأمره وهو يريد ان لا يفعل المأمور به ليظهر
عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما
لا ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يقال في النهي ايضا واعترضا في المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة
لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي
بل صيغته فقط او ان المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك
مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن فقط ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من فعل الثلاثة في مثلها يعني من الكيفيات
المحسوسة طعوم المطعومات واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او
الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما واذا ضربت اقسام الفاعل في اقسام
القابل حصل اقسام تسعة بحسبها الطعوم بحسبها فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت
المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة
وفي المعتدل حدث القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي
الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والتفه
طعم في الحقيقة لكن لشدة الالتحام من اجزائه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه فاذا احتيل في تحليل
اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد وهذه هي المعدودة في الطعوم دون الاول واعترض عليه
بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ثم وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي البرودة
والحرارة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة
لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدد مخصوص فضلا عن التسعة والعفوصة وايضا الحرافة و
المرارة والحنظلة اللسعة يحس من كل منها طعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة و

فهذا المعنى يسمى مسيخا والثاني ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له

الصعب

والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا
اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سبق يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه
معا وايضا الافيون مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة
مما لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن وبالجملة فمباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلايل الا ان بعض
المحققين ذكر في كيفية الحدوث ما يستانس به او يفيد لبعض النفوس طمانينة لتلك الوجوه فقال الحرارة تفعل كيفية
غير ملائمة في الاجسام التي تحركها اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق
حال غير ملائم للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة فتفعل في القابل الكثيف كيفية
غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها ابعد الطعوم وابعدها عن الملائمة لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما
فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة وتفرق
تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في غاية البعد
عن الملائمة وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون في عدم الملائمة دون ما ذكر
اولا وهي الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنها تكون غائصة فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها
من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون
الكيفية الحادثة فيه غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة وتفعل الحار في القابل المعتدل الملوحة
وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة
اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من
المرارة في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي الحرافة والمرارة تميل الملوحة
الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اعني يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة
بحيث يتخيل انه حريف وتحقيقه انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل
ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة
الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امر ومن هذا السبب تتولد الاملاح ويصير المياه
ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد
ملحا او يترك حتى ينعقد ملحا بنفسه والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شانها التكثيف الذي
لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق
اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملائمة على حسب مراتب
التكثيف في القوة والضعف فتفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه يتضاعف التكثيف اعني ان الكثيف
يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع اجزاء البرودة ويؤثر فيه تاثيرا عظيما وتكثفه تكثيفا بالغا فصار عفصا
فيحدث العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة وتفعل البارد في القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم
البرودة فتنفذ في اعماقه وتكثفه تكثيفا اقل مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية تكون عدم ملائمتها اقل

من عدم ملائمة العفوصة بكثير وهي الحموضة ولان الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان الثمر العفص لشدة
برودته وتكاثفه كلما ازداد مائيته ولطافته واعتدالا قليلا قليلا باسخان الشمس له يصير ازداد حموضة وتفعل البرودة
في القابل المعتدل مصا وهو في عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل
من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو
الاشد وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة واما كونه في ذلك دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن اللسان
وظاهره معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية
والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا
تكثيفا قويا فانه يفعل فعلا بين بين فيحدث فيه طعم ملائم وهو في القابل الكثيف يحدث الحلاوة وذلك
لاجراء الفاعل وتوفي تاثيرا تاما ملائما جدا وهو بين التفريق والتكثيف الملائمين فيحدث هناك كيفية هي في
غاية الملائمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والذها واشبهها بالقوى الذائقة
وفي اللطيف الدسومة لعلة المفاوضة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فيتعذر اجراء الفاعل فيه ويفعل
فعلا ضعيفا ملائما فيحدث فيه كيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وفي القابل المعتدل التفاهة وذلك لان
القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف
فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر
في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم
تاثير الفاعل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة
فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم تؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة
دون التفاهة وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر
المالح كاسر ومكسر لرطوبة ما ردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة في السخونة
ان البورق والملح المر اسخن من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تحلو تكون
اولا عفصة لشدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى
الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب اكثر برودة منه لشدة نفوذه بسبب لطافته ومن هذا
يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته
وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك انا نحس التي كثير من اجسام ذوات
طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط
واما تسمية المركبات الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسبابا كثيرة على جسم واحد اقتضى كل منها
طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب في التركيب المذكور مراتب كثيرة
غير منحصرة فتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة
من مرارة وقبض كما في الحضض ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في الشبحة والسبخة ومن الطعوم المركبة

لشدة المفاوضة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل صح ح م

مالس

ما للبن اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة كما في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض كما
في الباذنجان ومنها المسموعات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة فان في الباذنجان طبيعة وذائقة مدسمة
ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملايم لشخص قد يكون غير ملايم لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما يقارنه من طعم
كما يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقال رائحة الورد والتفاح والاستعدادات
المتوسطة بين طرفي النقيض النوع الثاني من الكيفيات هي الكيفيات الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد لانها اما مقتضية
استعداد شديد نحو الانفعال اي التهيؤ لقبول اثر ما بسهولة او سرعة وهو وهن طبيعي كالممراضية واللين وتسمى لاقوة
او استعداد شديد نحو اللاانفعال اي التهيؤ للمقاومة وبطؤ الانفعال كالمصحاحية والصلابة والمشهور ان لها نوعا
ثالثا وهو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان المصارعة تتعلق بامور ثلاثة الاول العلم بتلك
الصناعة والثاني القوة القوية على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر
عطفها ونقلها فهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث فان قيل لما اعتبر في كل واحد
من استعدادي القابل للانفعال واللاانفعال الشدة خرج عنهما اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء فيكون قسما
ثالثا قلنا معنى كون الشيء قابلا لاخر انه بحيث يمكن ويصح ان يحصل فيه ذلك الاخر وهذا امر اعتباري يتصف ذلك
الشيء به اذ قد يوجد فيه مؤثرها ونسبها حال ذلك القبول والشدة القابل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة
بالاستعدادات فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المقتضية لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة
المسلمة للرجحان معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها مرجحا للاانفعال وبينهما تفاوت
متفاوتة في القلة والكثرة كانت الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا لقرب بعضها من احدهما وبعضها من الاخر
فبطل ما توهم من ان التوسط فيهما ليس حقيقة ولا مجازا فيكون باطلا [illegible] اللغة والمناسبة حالا او ملكة
النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها تكون من بين
الاجسام للحيوان دون الجماد والنبات فلا يمنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية
ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والتغاير بينهما قد لا يكون الا بالعارض بان يكون الصفة
حالا ثم تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اي من الكيفيات النفسانية
العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن وهي
ان كان ادعانا وقبولا للنسبة يسمى تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز النقيض يسمى ظنا والا جزما واعتقادا
والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك يسمى
يقينا والا تقليدا فان قيل ان فسر الثبات بامتناع الزوال وجب ان لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات
قد يغفل الذهن عن مباديها فيسلك فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فسر الثبات بعسر الزوال لم
يخرج التقليد لانه قد يكون عسر الزوال اجيب بان النظريات اذا حصلت عن مباديها كانت كالضروريات في
امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا غفل بها عن مباديها التي
لا يشبه فيها المرتبط الى انها شك وان غفل عن حصولها بالمبادي ويطلق تارة ويراد به النفس فقط ويطلق

الوجه وان دبر ما يساوى المعنى والتصور مطلقا وهذا هو المراد هيهنا وعرف العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تمييزا
لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز فقوله صفة وهي ما يقوم بغيره يتناول العلم وغيره وقوله توجب لمحلها تمييزا الى
يوجب لمحلها الذي هو النفس تمييزا لشيء يخرج الصفات التي توجب لمحلها التمييز عن غيره مطلقا وهي ما سوى الادراكات فان القدرة
مثلا توجب امتياز محلها عن العاجز لا تمييزه لشيء بخلاف العلم فانه يوجب تمييز المحل وتمييزه معا وقولهم لا يحتمل متعلق
ذلك التمييز نقيض ذلك التمييز يخرج الصفات الادراكية التي توجب لمحلها تمييزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل
المركب والتقليد فانا اذا قلنا زيد قائم فقد حصل لنا تمييز متعلق بنسبة القيام الى زيد اعني ايجابها وله تلك النسبة
نقيض متعلق بتلك النسبة نفيها وهو سلب تلك النسبة فهي صورة الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى
انا لو لاحظنا هذا السلب لما لم نجوزه في الحال وفي صورة الجهل المركب والتقليد وان لم نجوزه في الحال لكن يمكن ان
يلوح لنا بوجه ان يسلب القيام عن زيد فلم يبق في الحد من التصديقات الا التصديق الجازم المطابق الثابت اعني اليقين
وتناوله للتصورات باسرها بناء على ما زعم بعضهم من ان التصورات لا نقائض لها وقد مر ذلك في بحث التقابل واعترض
على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق اعني الايجاب والاثبات علما بل ما يوجبهما وان لا يكون التصور ايضا علما
بل ما يوجبه والصواب ان يقال كما هو المنقول عن بعضهم انه تمييز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز ولا يحد اي لا
يحد العلم لانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكروه في معرض التعريف تعريف له بحسب اللفظ
والاشياء البديهية قد تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم
الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الاخر واعترض عليه بان معلومية غير
العلم انما يكون بحصول علم جزئي متعلق به لا بمعلومية ذلك العلم ولا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف على معلومية
الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور وتقسيمه الى الضرورة والاكتساب اي ينقسم كل من التصور و
التصديق الى الضروري والمكتسب والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب والضروري ما يقابله اعني
ما لا يتوقف حصوله على النظر والكسب ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال المغاير بمعنى لا بد في العلم من
انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس فانا نحكم على المعدومات بل الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس الامر وكل
ما نحكم عليه باحكام كذلك فله وجود لما مر من ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس
وما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول باطل اذ لا حقيقة للمعدوم بل الممتنع حتى يحصل في العقل فتعين الثاني
والمحققون القائلون بالوجود الذهني للاشياء انفسها لا اشباحها لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود في النفس
ههنا المعدوم لا حقيقته ولا مثاله فليس هذا الدليل على صحته بعد انما دل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع
لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا
بمعدوم فان كان احدهما بانطباع كان الاخر ايضا كذلك فان قيل علم الله تعالى بالمعدومات والموجودات ليس بالانطباع
مع جريان الدليل بعينه فيه اجيب بان العلم بالاشياء يكون على وجهين احدهما يسمى حصوليا وهو بحصول صور الاشياء
في القوى المدركة والاخر يسمى حضوريا وهو بحضور الاشياء بانفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها اذ ليس فيه
ارتسام وانطباع بل هنا حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على الحاضر

لا حلول صورة مساوية له أولى من الكتاب فرد عليه لا حلول صورة مثال له وهذه هو قوله لا بد في العلم من الانطباع معناه أن المعلوم
إذا لم يكن معه حاضرًا عند العالم فلا بد أن يكون مثاله حاصلًا عنده ولما رأى هؤلاء فاتم البرهان على القول بحصول صور الأشياء
في ذاته ثم حكم بعضهم بأن علمه تعالى بالأشياء إنما هو بحصول صورها في نفسها عنده نعم لكن في العلم بالمعدومات وأحوالها حصول
المثال فالقول بحصول صورها في نفسها مشكل إذ لا حقائق لها ثابتة حتى يتصور حصولها وقال بعضهم علمه تعالى بالأشياء إنما
هو بحصول صورها في غير ذاته وقوله وحلول المثال مغاير جواب دخل مقدر توجيهه أن يقال لو كان العلم بانطباع
المعلوم وحلوله في النفس لزم أن يكون النفس حارًا باردًا مستقيمًا معوجًا إلى غير ذلك من الصفات المتضادة المستحيلة
الحصول للنفس عند تعلقها بها والثاني باطل فقط وتقرير الجواب أن العلم بانطباع مثال من المعلوم وحلوله في النفس وأن المثال
مغاير لذي المثال مخالف له في كثير من الصفات واتصاف النفس بتلك الصفات إنما يلزم أن لو كانت تلك الصفات أنفسها
حالة فيها لا أشباحها وأمثالها وقد مر هذا البحث مستقصى في صدر الكتاب ولا يمكن الاتحاد ذهبت طائفة إلى
أن العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة إلى أن النفس الناطقة إذا علمت شيئًا اتحدت بالعقل الفعال وهو قوله ولا يمكن
الاتحاد إشارة إلى بطلان هذين المذهبين أي اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما مر أن الاثنين لا يتحدان ويختلف
باختلاف المعقول اتفق القائلون بالعلم القديم على أنه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب
الشيخ أبو الحسن الأشعري وكثير من المعتزلة إلى أن الواحد منه يمتنع أن يتعلق بمعلومين على التفصيل لأنه لو تعلق بمعلومين
لجاز تعلقه بثالث ورابع إلى ما لا نهاية له إذ ليس مرتبة من العدد أولى من مرتبة أخرى فجاز أن يكون واحد منه يعلم واحد
ما لا نهاية له من المعلومات لا يتناهى والتزم ورد عليه بمنع عدم الأولوية في نفس الأمر وإن كانت غير معلومة لنا وبأنه لا يجوز
ذلك في حقنا كما جاز في حقه تعالى وإن لم يكن واقعًا في حقنا وأجاب المصنف بناء على أن العلم عبارة عن الصورة الحاصلة
من المعلوم في العالم وصور الأشياء المتغايرة متغايرة وقال القاضي وإمام الحرمين يمتنع إن كان المعلومان بحيث
يجوز انفكاك العلم بأحدهما عن العلم بالآخر وإلا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه فإن العلم بهذا نفس العلم بذاك
والتقدير جواز انفكاكهما وأجيب بأنه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما
بعلم واحد في بعض الأحيان وح لا انفكاك فإن قيل الإمكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائمًا وقت تعلق علم قلنا
تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بمعنى أن يتعلق بهما علمان وذهب أبو الحسن الباهلي إلى أن العلم الواحد
الضروري يجوز أن يتعلق بمعلومات متعددة إذ لا مانع منه بخلاف العلم الواحد النظري لأنه يستلزم اجتماع النظرين
فإن النظر المؤدي إلى وجود الصانع غير النظر المؤدي إلى وحدته والتزم بالضرورة الوحدانية وأجيب بمنع اللزوم
لجواز أن يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد إذ لا امتناع في أن يحصل بنظر واحد أمور متعددة كالنتيجة ونفي
المعارض وكون الحاصل علمًا لا جهلًا وجعل الإمام الرازي الخلاف مبنيًا على الخلاف في تفسير العلم بأنه إضافة فيكون
التعلق بعدد المتعلق بذلك أو صفة ذات إضافة فيجوز أن يكون للواحد تعلقات بأمور متعددة كالعلم القديم
ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث إنه كثير ولا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الأجزاء من هذا
القبيل ما لم يلاحظ الأجزاء على التفصيل فاندفع ما ذكره المص في نقد المحصل من أنه إذا فسر العلم بالتعلق امتنع تعدد
المعلوم مع وحدة العلم كما إذا علم مجموع من حيث هو هو فإن الأجزاء داخلة فيه ورد بأنه إن أراد الجواز الذهني فهو مردود

الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع فيه فهو ممنوع اذ يجوز ان تستلزم محالا ولا نعلمه كالحال في

الاستقبال اشارة الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حصول الاستقبال

فاذا علمنا بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد كانهم ذهبوا الى ذلك تفاديا عن لزوم التغير في علمه تعالى فزعموا ان علمه تعالى في

الازل بوجود الاشياء فيما لا يزال بعين علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة

تعلقها تتعدد المعلومات وتتغير بتغيرها فلا تغير في صفته تعالى وهو باطل لان المعلوم فيهما مختلف اذ المعلوم في الاول عدمه

في الحال وفي الثاني وجوده في الحال والعلم لا يعقل الا مضافا فلا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة فزعم

بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وزعم آخرون

انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة فمن قال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك الاشكال فقط

ومن قال منهم انه صورة الشيء توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع صورتين متماثلتين وتاييد للاشكال

الوارد على الكل والى هذا المعنى اشار بقوله ويقوى الاشكال باجتماع الصورتين المتماثلتين مع الاتحاد يعني علم الشيء بنفسه

يتحد العالم والمعلوم ويتوجه عليه الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين ويقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة

اذ عند الاتحاد لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان علم

الشيء بنفسه علم حضوري بلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي وقد

تغايرا فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة ولا شك ان كون الشيء

يصح ان يكون عالما يغاير كونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء

ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمة له وهو عرض لوجود حده فيه اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه

لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا في تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد

العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر لا عرض لصدق حد الجوهر

عليها وهو انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت

في موضوع هو الذهن لكن ذلك انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي الذي هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت

لا في موضوع والجوهرية والعرضية للشيء انما هما باعتبار وجوده الخارجي فقد التبس بناء العلم بالمعلوم فان

المعلوم كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا لا في موضوع فيصدق

عليه حد الجوهر دون حد العرض واما صورته العقلية اعني العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج وفي وجوده

الخارجي موجوده هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض غاية ما في الباب انها قائمة

بالذهن هذا ما في الكتب الفلسفية وفيه بحث ما سيأتي من ان الوجود في الذهن والقيام به واحد وقد استوفينا الكلام فيه في

الوجود الذهني فليرجع اليه وهو فعلي وانفعالي وضروري العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت

شيئا ففعلته ويسمى فعليا او يكون مستفادا من وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا او لا يكون

لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستحيلة التي ليست فعلا لك وضروري اقسام ستة ومكتسب يعني ان

العلم ينقسم الى ما يحتاج حصوله الى فكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري واقسامه ستة

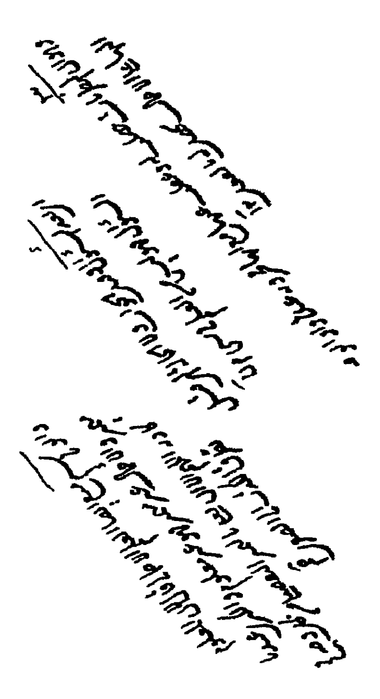
من يقينيات ومشاهدات ومجربات وحدسيات ومتواترات وأوليات ووجه الضبط أن القضايا اليقينية إما أن يكون تصور
طرفيها مع سائر شرائط الإدراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل أولا فالأول البديهيات والثاني
إما أن يتوقف على واسطة غير الحس أو لا الثاني المشاهدات والأول إن كانت تلك الواسطة بحيث لا تغيب عن
العقل عند تصور الأطراف فهي الفطريات وإن كانت غير لازمة فإما أن يستعمل فيها الحدس أو لا فالأول الحدسيات و
الثاني إن كان الحكم فيها مما يحصل بالإخبار فهي المتواترات وإلا فهي المجربات أما البديهيات وتسمى أوليات أيضا فهي
قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها كالحكم بأن الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين
وقد يتوقف فيها لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج إلى المؤثر أو لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان أو لتدنس الفطرة
بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال أو لأن الله تعالى لا يخلقه على ما هو مذهب الأشاعرة وأما المشاهدات فهي قضايا
يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة أو الباطنة وتسمى حسيات كالحكم بأن الشمس نيرة والنار حارة أو الباطنة وتسمى
وجدانيات فمنها ما نجده بنفوسنا لا بالآلات البدنية كشعورنا بذواتنا وأحوالنا وأما الفطريات فهي قضايا
يحكم بها العقل بواسطة لا تغرب عن الذهن عند تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بأن الأربعة
زوج لانقسامها بمتساويين وأما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة إليه والقياس
الخفي المقتضي لليقين إليها وهو أن الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وإن لم يعرف ماهيته وكلما علم وجود
السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بأن السقمونيا مسهل للصفراء فإن قيل هذا القياس إن حصل بالفكر
كانت المجربات نظرية لا ضرورية وإن حصل بالحدس كانت حدسية وإن حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا
فكر كانت من جملة قضايا قياساتها معها قلنا إن حصل بوجه آخر غير تلك الوجوه وهو أنه لما تكرر المشاهدة
حصل هذا القياس من غير نظر ولا حدس وأدى إلى اليقين وأما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس
يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب
اختلاف أوضاعه من الشمس وذلك لحدس أن ... فيحكم العقل أنه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك
وأما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بأمر ممكن مستند إلى المشاهدة كثرة يمتنع
تواطؤهم على الكذب واعتبر في الأخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا ووقوعه لأن الممتنع لا يحصل اليقين به وإن كثرت
الأخبار ووقوعه واعتبر أيضا كونه محسوسا لأن المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الأخبار بها يقينا
فإن قيل الخبر المسموع مرة واحدة إذا انضاف إليه قرائن أفادت اليقين أو قام دليل على صدق قائله داخل في المتواتر
على ما ذكر من وجه الحصر وليس متواترا قلنا الخبر الصادق إن علم صدقه بالنظر فهو خارج عن القسم وإن علم
بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقرائن فإنه إنما يفيد اليقين إما بالاستدلال أو بحدس من القرائن
وعلى الأول يخرج من القسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واعلم أن الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة ومعه
القياس الخفي كما في المجربات معلوم السبب مجهول الماهية ولذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا هو أنه لو
لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا أكثريا وأما الحدسيات فمعلوم السبب والماهية معا ولذلك كان القياسات لها
أقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها وقيل الفرق أن التجربة تتوقف على فعل يفعله الإنسان حتى يحصل

فيقول إن هذا أن السقمونيا ... واحد يكون مسهلا للصفراء ... وذلك ... السقمونيا

المطابقة فان الانسان ما لم يجرب الدواء مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال وعدم تخلف
الحدس فانه لا يتوقف على ذلك ويتم من جعل الاقسام ستة عشر وتوسط ما يكون فيهما هي الحس فقط ان كان هذا الحس هو
الوهم وهي الوهميات وان كان حسا آخر فهي المشاهدات والامام حصرها في قسمين الوهميات والمشاهدات واعتذر
بوجهين احدهما ان الوهميات تشمل الفطريات نظرا الى ان الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا
الى تصورهما وان الحسيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا
الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في
المحصل لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات
من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات وواجب ممكن اي العلم
ينقسم الى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه بذاته والى ما يقابله كسائر العلوم وهو تابع بمعنى اصالة موازنه في التطابق
فزال الدور اشارة الى مبحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية
بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون
اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا
لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بانا لا نعني بالتابعية ههنا التاخر حتى يلزم الدور بل نعني اصالته
موازنه في التطابق بيان ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للآخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما موازنا
بالآخر فتوازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثاله المرتسمة
التي كسبته صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس
هكذا ولا يصح ان يقال انما كان ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه
شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا لاجل علمه شريرا فالله سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال
كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قلنا
يلزم ان لا يكون علمه فعليا اقول التابعية بالمعنى الذي ذكرنا انما يجري في العلوم التصديقية التي لابد لها من واقع يطابقه
فان المطابقة والاصالة فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو معلومها والعلم الفعلي انما
يكون تصورا ولابد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول يريد ان علوم الانسان كلها
يفيض عليه من المبدأ الفياض فهو قابل لها لا فاعل الا ان فيضانها عليه يتوقف على استعدادات مخصوصة اما الضروريات
فاستعدادها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت في ذهنه صورها المتماثلة
على الهيئة النوعية وتخصصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة بعضها الى بعض استعد لان يفيض على نفسه
الناطقة صورة تلك الهيئة النوعية مجردة عن المخصصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة وقاس بينها استعد
لصور النسب فيما بينها والمميزة لها واذا حصل هذه التصورات الكلية ولاحظ النسبة بينها وحكم بها بلا فكرة
فقد حصل له التصديقات والتصورات الضرورية واما النظريات فاستعدادها بهذه الضروريات فانه اذا انتظم
الضروريات على قانون الاكتساب استعد لفيضان الكسبيات الموقوفة عليها بلا واسطة واذا انتظم في هذه الكسبيات

على ذلك القانون استعمل بعضها كتبا اخر وهكذا او باصطلاح يعبر بالادراك مرادفا للحصول الوضعي وباصطلاح
آخر مرادفا للوضعي الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان
يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا جوهرا او عرضا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا المعنى
اقسام اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفا بهيئات مخصوصة من الأين
والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حال غيبته بعد حضوره
والتوهم الذي هو ادراك لمعان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد مطلقا سواء كان كليا او جزئيا
وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى والادراك بهذا المعنى يرادف العلم مرادفة
الحصول الوضعي والثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يغاير العلم مغايرة النوعين المندرجين تحت جنس واحد
لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك في عبارة المتن واصل ليغاير والتقدير يغاير الادراك وتعلقه
على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول تعلق العلم بالعلة اما بماهيتها من حيث هي لا باعتبار آخر وهو لا
يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون المعلول لازما بينا لماهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور ماهية العلة
تصور ماهية المعلول وذكر في الملخص انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول ومتى كان
كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمات ظاهرة بناء على القول بان التعقل يستدعي حصول ماهية مساوية
للمعقول في العاقل اقول فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول اذا كانت العلة بوجودها الذهني علة
لوجود المعلول في الذهن وح يكون المعلول لازما بينا للعلة وهذا مستثنى ولو فرض عقلنا العلة بكنهها فقد
حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول فلما قد حصل في الذهن ماهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول
في الخارج بمعنى كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المعلول في الخارج
لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود المعلول في الذهن وهذا هو المط واما بماهيتها من حيث انها مستلزمة للمعلول
او علة له وهذا علم بالعلة بخصوصها يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث هو لازم للعلة او معلول لها
ضرورة ان الملزوم واللازم والعلة والمعلول من المتضايفات التي لا تتصور ولا يصدق بثبوتها الا معا وهو
علم بالعلة واما بماهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها في نفسها وما لها بالقياس
الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه التام ولا عكس اي ان العلم التام بالمعلول
لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور وقد يقال ان العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة
كذلك لان العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول فان قيل معروضات العلة ليست ملزومة للمعلول فلا كذلك
عوارض المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستعملة
عندهم في موارد متعددة كاثبات علمه تعالى بسائر الموجودات الكونية بالعلم بالذات واثبات علم غيره من المجردات بمعلولاتها
كذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمنع كون المبدأ الاول
عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره ولا يتم مقصودهم فيه فالصواب ان يقال العلم بوجود العلة
التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما

في ذلك ان العلة التامة يكون خصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمع الخاص يستدعي لا محالة علة ما فالعلية
مستندة الى خصوصية الذات التي لا تصح اقتضاؤها الا لشيء مخصوص والمعلولية مستندة الى امكان ذات مخصوصة
ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة قيل فالعلم بالعلة يستلزم العلم بماهية المع وانيته والعلم بالمع
يستلزم العلم بانية العلة دون ماهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال
بالمع يوجب علما ناقصا اقول وفيه النظر المذكور آنفا فان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجي وذلك
لا يفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمع انما المفيد لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني نعم اذا
علم ان ا مثلا علة تامة لب علم مع ذلك ان آ موجود علم ان ب ايضا موجود لما علم ان خصوصية ذات آ مقتضية
لخصوصية ذات ب دون العكس فانه اذا علم ان ب موجود لا يعلم ان آ موجود لامكان ان يوجد ب بعلة اخرى غير آ
فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما العلم بماهية المع فلا سبيل الى
استنباطه من العلم بماهية العلة الا ان يكون المع لازما بينا للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث اي مراتب العلم ثلث
الاولى كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم وهذه القوة قد تكون قريبة من الفعل كما في العقل
بالفعل وقد تكون بعيدة منه كما في العقل الهيولاني وقد تكون متوسطة كما في العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد
القريب او البعيد او المتوسط الجامع لعدم العلم من مراتب العلم تجوزا ونظرا الى ان استعداد الشيء كانه مبدؤه ولا يخفى انه عد
القريب من تلك المراتب اولى الثانية العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين
الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصلا بعضها
عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالي كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في
ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة
من كل وجه بل هي بالفعل من وجه آخر فانه عالم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعالم بالقوة نظرا الى التفاصيل
التي في ضمنها وقال الامام ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي باطلة لوجهين الاول ان تلك التفاصيل
ان كانت معلومة وجب تميز كل واحد منها عن غيره فيكون التفصيلي حاصلا وان لم يكن معلومة لم يكن العلم بها
حاصلا اصلا نعم ربما كان حال من احوالها معلوما تفصيلا فما هو معلوم مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب
ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يحدق نظره الى كل واحد على حدة ولم يلتفت قصدا
الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة
حصل له في العلم بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التي هي علم بتلك التفاصيل ايضا وملاحظة لها
اجمالا ونظيرها بين المرتبتين من الاحساسات ان يرى جماعة دفعة ثم يحدق النظر اليها فانا نجد في الابتداء حالة اجمالية
ونجد فيما بعد حالة اخرى تفصيلية الاولى ولا شك ان ابصارنا لتلك الجماعة حاصل في الحالتين معا فالحالة الاولى
شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي والثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة
لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك
الصورة حقايق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة



العلم

للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة فبحسبها ينكشف كل معلوم منها بصورته
وبيان ذلك ما عداه نعم انه قد يحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب
من حيث هو وتارة مترتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاؤه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي
والتفصيلي الحالتين اللتين ذكرناهما من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى
لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله
راجع الى ان العلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب فبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم
فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والحال في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار احوالها
المضافة الى المعلومات واما ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا الى آخره على التقرير فمردود
بان ذلك الجواب حقيقة ومهيته لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك
اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا ادركنا شبحا من بعيد حيث
شيء يتحرك بسداد فان لازمها اعني كونها متحركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان نعرف بطريق آخر وبطل بما
وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة
مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها
في العقل كالمحجوب المعرض عنها لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت ملحوظة بالذات ملحوظة قصدا
منكشفة بعضها من بعض انكشافا تاما لم يكن في تلك لا انكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء فيها
في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كانت
اجزاؤه معلومة لا قصدا واخطارا واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فالعلم
بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض
الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما
باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء هو
ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان يكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة
الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم
عليها والحقيقة ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة
ومرآة لملاحظة افراده فيصح حينئذ ان يحكم على تلك الافراد دونه وقوله السبب بما يعلم به كليا اشارة الى مقدمتين ممنوعتين
فيما سيهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية ان ما يعلم بسببه يعلم كليا واسند لو اولى الاولى
بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر
واذا التفت الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او الهام
او كشف او حدس او اخبار مع علم صدقه او برهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده
غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه وايد ذلك بان المحسوس يجزم بوجوده مع الجهل بسببه واذا اخذت

فيه ولم لا يجوز في المعلومات وايضا البرهان الاني استدلال بالمعلول لا بالعلة واجيب بان المراد ان ذا السبب لا يعلم الا نظريا
متعلقا بذاته المخصوصة المعينة الا بالسبب فحاصله ان الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من
الاستدلال بسببه وخرج بالقيد الاول اعني بهي الضرورة الحسيات وما علم بالالهام او كشف او حدس وبالقيد الثاني اعني
تعينه البرهان الاني فانه لا يفيد علما بعلته معينة كما عرفت وعلى الثاني بان من علم ان الالف مثلا موجب للباء واستدل
بالالف على الباء فقد يحصل له بعد هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي لان نفس تصور معناه لا يمنع من
الشركة والعلم بصدوره عن الالف فهو ايضا كلي لان صدور شيء عن شيء لا يمنع نفس تصوره عن الشركة والكلي
المقيد بالكلي كلي ايضا واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالالف على الباء اما اذا استدل بهذا الالف على
هذا الباء كان السبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لا بالاشخاص من حيث انها
اشخاص معلولة لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله والصحيح الى ما اشتهر بينهم من انه
لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرائع والملل اتفقوا على ان مناط
التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقده من الصبيان والمجانين والبهائم ولكنهم اختلفوا في تفسيره فقال بعضهم
هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة وهو قريب مما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات
ومجاري العادات والقائلون بان الحسن والقبح ذاتيان للعقل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات
وقال جماعة واختاره المصنف العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والغريزة هي الطبيعة التي جبل
عليها الانسان والآلات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر فيه سلامة الآلات لان العلم لا يلزم العقل
مطلقا بل عند سلامتها الا ترى ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه وقد يطلق العقل على غيره اي غير ما هو مناط
التكاليف بالاشتراك فانه يطلق على الجوهر المجرد المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما
وعملا ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب ايضا بيان ذلك ان للنفس باعتبار تأثرها عما فوقها
من المبادي واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا وله باعتبار تأثيرها
في البدن لتكميل جوهره تأثيرا اختياريا وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلتها
في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى تسمى عقلا عمليا وللاولى مراتب اربع لان مراتب النظري فهي اما كمال واما استعداد
نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد فالبعيد وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها
بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها ويسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا
الاسم وكذا الحال في سائر المراتب فانه يطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها
فيها وانما قيد بالهيولى الاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق للبسائط وكالعنصر بالنسبة للمواليد ليست خالية عن
الصور كلها بل الصور مأخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد نفسها خالية عنها اذ ليس شيء منها مأخوذا فيها
وان لم يمكن انفكاكها عن الصور كلها والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا
بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل
العدم كأنه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما سمي العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه

بالقوة

بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جداً والقريب هو الاستعداد على استحصال النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب
جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب فله ان يكتب
متى شاء فيسمى عقلاً بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال وهو ان يحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلاً
مستفاداً اي من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل
الهيولاني والعقل بالملكة استعدادان لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده
فهو متأخر في الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه بقاء
لان المشاهدة تزول بسرعة وتبقى ملكة الاستحصال مستمرة فيتوصل بها الى المشاهدة فمنهم من نظر الى التأخر
في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة واخص العقل المستفاد بتصور
بالقياس الى كل مدرك وقد يعبر بالقياس الى جميع المدركات معاً وهو ان يصير جميعها حاضراً مشاهداً بحيث لا
يغيب عنه شيء اصلاً وهو بهذا المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا للنفوس القوية التي لا يشغلها شأن عن شأن
فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وانخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دائماً واما
مراتب العملي فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن من
الملكات الردية ونقش آثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تجلي النفس
بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة
جلال الله وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقاً
في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فائض من جنابه والاعتقاد يقال لاحد معنيين متعاكسين في العموم والخصوص
الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقاً اعم من ان يكون جازماً او غير جازم مطابقاً او غير مطابق ثابتاً او غير ثابت
وهذا المعنى اشهر ويطلق لاحد قسمي العلم اعني اليقين الذي قد بين ان العلم ينقسم اليه والى التصور فتعاكس
العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم وذلك ظاهر و
بالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام تحمل اذ الاولى ان
يقال يكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى
الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون اخص منه اذا اريد به ما هو مقسم الى التصور
والتصديق اللهم الا ان يكتفي بالعموم من وجه ويقع فيه التضاد بخلاف العلم اي الاعتقاد بالمعنى الاول يقع فيه
يعني قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة ويتعلق الاخر بسلب تلك النسبة
فبينها ان هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد وان جاز توارد هما عليه
متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك المتعلق بالسلب او الايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون
علماً ولا اعتقاداً بالمعنى الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان يتعلق احدهما بايجاب نسبة والاخر
بسلب تلك النسبة والاعتقاد كذلك بالمعنى الثاني فلا يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم وقد يفسر
النسيان للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلث الادراك وهو حصول الصورة عندها والذهول المسمى

بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها
والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو
حالة متوسطة بين الادراك والنسيان ففيهما زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان قد يكون في
المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها اعني الجوهر المجرد واجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي بها
يتمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد وح لا يسمى المجرد خزانة لمعقولات النفس فقد زالت الصورة عن الخزانة بزوال
الخزانة من حيث انها خزانة وقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو والشك تردد الذهن بين الطرفين
اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الآخر وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالآخر
فيتغاير الاعتبار لا التصور لان الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالآخر فح
بالاعتبار اذ لا حاجة الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما هو عند علم النفس بذاتها وبسائر صفاتها
القائمة بذاتها اولى لان ذلك طرف وتعلق العلم التصوري بالعلم تصورا او تصديقا وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانا اذا
حصل لنا تصور او تصديق واردنا ان نتصور ذلك التصور او التصديق يكفي لنا في ذلك حصول هذا التصور او
التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة منهما كما في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها واذا
يسمى علما حضوريا اما اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقي بالعلم او الاعتقاد كان يحكم على تصور الانسان مثلا
او على التصديق بحال من احواله فانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور والتصديق محتاج
الى صورة اخرى منتزعة منه وكان العلم متحدا مع المعلوم بالذات متغايرا بالاعتبار لكن باقي اجزاء التصديق كتصور
المحكوم به وتصور النسبة والحكم لا يكون الا حصوليا من تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم ح متغايرا
للمعلوم بالذات والجهل بمعنى يقابلهما او باعتبار قسم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو
عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم
للملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا
الى شبهة او تقليد وسمي مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به وبهذا المعنى قسم من الاعتقاد
بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اي الظن اعتقاد احد الطرفين اي الايجاب والسلب اعتقادا راجحا لا يقتصر
النفس معه عن الطرف الآخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد
راجح لا جازم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف طرفاه علم وجهل فان بعض الظنون
اقوى من بعض وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامته عن شرط ومع فساد احدهما قد يحصل ضده نسبة الى كيفية
اكتساب النظري من الضروري ولا خفاء في ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبادي اتفق بل لا بد من مبادي مناسبة له واذا
لا توصل اليه كيفما اتفقت بل لا بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه ترتيب امور
معلومة حاصلة لتحصيل ما هو غير حاصل فتلك المبادي بمنزلة الجزء المادي للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري
له فاذا كانا صحيحين يعني على الشرائط المعتبرة في الانتاج افاد علما قطعا من غير تخلف واما اذا فسد احدهما
او كلاهما فلا يفيد علما قطعا يعني لا نسلم بان العلم بل قد يحصل بهما العلم كما اذا قيل كل انسان حجر وكل

حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل بهما ضد العلم اي الجهل كما في كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج ان كل انسان جماد
وذلك اذا كان الفساد مقصورا على المادة كما في هذين المثالين واما اذا كانت الصورة او كلتاهما فاسدة فلا تفيد
شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب وبعض الكاتب شاعر لا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا ولا سلبا
كبعض الانسان شاعر وكبعض الانسان ليس بشاعر وحصول العلم عن النظر الصحيح واجب لما ذكر ان النظر الصحيح مادة وصورة
يحصل به العلم من غير تخلف اذا دان بشرائطه اختاره من الاقوال في كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة في هذه
المسألة ثلثة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو ان
الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء آخر الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها
عقيب بعض آخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان
تكرر منه ايجاده عقيبه يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن
متكرر فيكون مستندا اليه بطريق العادة والثاني مذهب الحكماء وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان المبدأ الفياض
لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب
النظر امر حادث محتاج في ذلك الى العادة والثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان افعالنا
الاختيارية صادرة عنا اما بالمباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما بالتوليد ان كان بتوسط فعل
آخر منا وان العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صادرا عنه
بطريق التوليد وارادوا بالفعل ههنا الامر الحاصل بالفاعل لا نفس التأثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا
النظر على بعض التفاسير الا ترى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل
واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا
النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية واجابت المعتزلة بان هذا لا يفيد اليقين لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك
فانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر وهي عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق
الضرورة بلا اختيار ربما يكون من افعال الله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمطلوب لكان العلم ايضا من افعاله تعالى فلم يصح التكليف
به وهو تكليف بفعل الغير وان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر ... ان ... لا ... العلم ...
مسئلة ... الامعان الحكم الذي هو ... التوليد والتوليد ... الامام صرح ان ...
... لا يولد علم ... ذلك انما ... بعد ...
واحسانه ... لان ذلك العلم حاصل للعبد ... هو من فعله وايضا التذكر انما يكون بعد حصول العلم
وانشاء النظر فلا يلزم من عدم توليد التذكر ... لا يلزم ... الحاصل عدم ... النظر الذي لا ...
هذا ... ان المطلوب ... فيذكر النظر لانه ... لا تذكره ... لزوم تحصيل
الحاصل وان كان ... فهو ... نعم ...
ان حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض الى ان ذلك الوجوب بطريق الايجاب كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد
كما هو مذهب المعتزلة وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المصنف وهو ان حصول العلم

عن النظر الصحيح والحق انه لازم له لزوما عقليا غير متولد منه واستدل الامام اما على وجوبه فبانا نعلم ضرورة ان من علم ان
العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما على
غير متولد فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد وعلم
ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا جوز قبل الاستناد في
الاشيا الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا
عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال
عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواحد فيمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد
ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري فح يفيد النظر صادرا بايجاد الله تعالى موجب
للعلم بالمطلوب ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله
ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق
سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم او لا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج
الى معلم آخر ويتسلسل واجيب بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية يقتضي كمال عقله واستقلاله
في معرفته تعالى او ينتهي سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان صدق المعلم ولا بد منه ان علم
باخباره بصدقه في اقواله لزم الدور ولان اخباره هذا انما يفيد العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله
كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل فيه كما تبين في معرفة
الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يشارك العقل قول المعلم في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم
بالعقل بها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية لقول لهم ان يجيبوا بان صدق
المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعي عدم استقلال العقل فيها لانا نريد بالمعارف الالهية الامور العا
عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدي اليه بمشاهدة قرائن الاحوال وبهذا يخرج الجواب عن الاول الذي هو معتمد الاصحاب
في الرد عليهم بان يقال انه تعالى لكونه مجردا غائبا عن الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية يناسب العلم بذاته وباحوال
ذاته حتى تستنتج منها بالنظر فان طريق حصول العلوم الضرورية كما ذكرتم انما هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما
بينها من المشاركات والمباينات حتى تقتنص من المبادي العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك
العلوم الفائضة لا يتعلق بما لا حظ للحواس فيه فلا بد من معلم مؤيد من عند الله يبين لنا العلوم المتعلقة بما لا
للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة
هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمطلوب وطريق الرد عليهم ان يقال ذلك المعلم هو النبي ولا نسلم في الاحتياج الى
وبهذا الجواب ايضا قيل من ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا
يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم وامتثالا لاوامره ونواهيه قال النبي امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كبراءهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم
ان يقال ذلك المعلم هو النبي وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد

والعلم

والعلم ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته ولهم وجهان الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة
لا تحصى فلو كان العقل مستقلا بتحصيل النظر كما في ابهامها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على معتقد
واحد والجواب ان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح
نعم يدل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو لا ينافي ما ذكرناه الثاني انا نرى الناس محتاجين الى معلم
في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى نظر كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه
في العلوم الغامضة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان الخطاء فيها اكثر والجواب ان الاحتياج الى المعلم بمعنى عسر
حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع بدونه فلا نسلمه ولا يفيده دليلكم نعم لا بد من الحركة الصورية
يعني لا بد ان يرتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة حتى يستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت
مرتبة او غير مرتبة كافية في العلم بما استند اليها من الكسبيات لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما
بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات
كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة مخصوصة منتجة لانهم اذا
رتبوها على ما ينبغي علموا نتائجها وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها اشترطوا للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد
شرائط العلم من العقل والحيوة وعدم النوم والغفلة وجود الشرطين احدهما عدم غاية النظر اعني عدم العلم بالمط
فانه غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول فان قيل ان النظر غير مشروط بطلب مط معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة
عنده ليحصل مطلوبا غاية الامر ان المط لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا والا يلزم تحصيل الحاصل واورد عليه
انه من حصل العلم بمط من دليل له ان ينظر في دليل آخر على ذلك المط فيتحد العلم بذلك المط بعينه ولا يكون ذلك
تحصيلا للحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالآخر اما شخصا او وصفا والجواب ان ذلك
اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل ووجوب التأدية مشروط بعدم سبق العلم بالمط المقصود
من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم سبق العلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك المط
دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذا
فيما اذا عرفت الماهية بكنهها فانه لا يتصور ان ينظر في معرفتها واما اذا عرفت بعض اعتباراتها فانه يجوز ان
ينظر لمعرفة كنهها الثاني عدم ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمط فان الجهل المركب بالمط ضد للعلم به وذلك
لان الجهل المركب بالمط صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يصح ذلك
الجاهل معتقده ويتوجه الى طلب صادق المؤدية الى العلم به كيف هو جازم بكونه عالما به ويرد عليه ان الجاهل
ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها غافلا عن خصوصية ما يؤدي اليه فادته الى النقيض محالا
اعتقاده فيزول عنه جهله المركب فاقتضاء المبادي مرتبة دفعة والانتقال منها الى المطالب فلذلك حدس لا نظر
وزاد المص شرطا ثالثا وهو حصول العلم اي الشعور بالمط اذ لولاه يلزم طلب المجهول المطلق اول يرد عليه ان العاقل
عن المط ربما تصرف في مقدماتها حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها فادته الى المط كما ذكرنا انفا ولوجوب ما سوف
عليه العقلية واسماء صفات المط على نهج شوبه كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة

الاول والاشاعرة الى الثانى واختار المصـ الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعـ وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا و هما يتوقفان على معرفة الله تعـ وهى متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر فى معرفة الله تعـ لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلى يكون واجبا عقليا والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان اى شكر الله تعـ ودفع الخوف وكان التكليف به اى بالنظر واجبا واما ان شكر الله تعـ واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعـ على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا رجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسمانية مما لا يحصى كثرة ولا شك فى انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمها ولم يعرف لربا نعام ولم يدر عن يكون منعما حقيقة ولم يشتغل الى رضا يراه دمه العقلاء قاطبة واستحقوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى لوجوب العقل الا ذلك فيكون شكر الله تعـ واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلان العاقل اذا رجع نفسه يستشعر فيه نعما حسانا ويجوز ان يكون المنعم بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وانه ان لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذى هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا للذم من العقلاء فيها واجبا عقليا اعنى شكر الله تعـ ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شئ منهما الا بمعرفة فان اذا لم يعرفه لم يتصور ان يشكره واذا عرف بصفات الكمالية علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكر ويندفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفته تعـ ايضا واجبة عقلا وهى لا يتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلى الثانى ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلى او شرعى والثانى منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول واليه اشار بقوله وانتفاء ضده المط على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اى ولانتفاء الوجوب الشرعى الذى هو ضد المط اعنى الوجوب العقلى على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا ان الوجوب الشرعى منتف على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف العلم بصدق الرسول اى لو كان وجوب النظر مط او وجوب النظر فى معرفته تعـ ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر فى معجزته بانها فعل صادر من الله تعـ تصديقا له ووجوب هذا النظر اعنى النظر فى معجزته ثابت بالشرع ايضا لا بد داخل فى مطلق النظر واما الاتيان نظر فى معرفة الله تعـ من حيث انه مرسل للرسول فاذا قال الرسول للمكلف انظر فى معجزتى كى تعرف صدقى فله ان يقول انا لا انظر فى معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها على فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين على الاقدام على الامتثال عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذى لا يعلم الا بالنظر فى معجزتك وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام منه حقا لا يقدر مكابرة فيلزم افحام الانبياء اى عجزهم عن اثبات نبوتهم فى مقام المناظرة وذلك بط اجماعا فكذا ما يستلزمه اعنى كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع وفرضنا عن حاله ادى الى بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا اقول انتفاء م لاستلزام المح اعنى افحام الانبياء اما انتفاؤه على تقدير ثبوته فقد عرفت انه لا دم والفرق بينهما ط لا سترة فيه لانه كل ما يستلزم المح فثبوته يستلزم انتفاءه لان ثبوته يستلزم المح والمح لكونه ممتنعا لذاته يستلزم انتفاء بل ادانه وبالاستلزام انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فثبوته يقتضى ثبوت المح وثبوت المح لا يقتضى انتفاءه بل دانه لانا نقول كل ما استلزم المحال

نقص

بنفسي انتفاءه لا تنفي ذاته اذا افضى انتفاؤه وذلك الافضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته
ايضا بنفسه انتفاءه فلا نقول بافضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير بل الواقعة في نفس الامر وثبوته الحال التي التقا
الواقعة في نفس الامر والاشاعرة واعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على اصلكم الفاسد من قاعدة التحسين
والتقبيح العقليين فلا يستقيم علينا ولو سلم فلا نسلم ان المعرفة بدفع خوف العقاب لاحتمال الخطأ فانه يخاف العقاب
بالخطأ في النظر زيادة فان قيل الامساك ان حصل المعرفة احسن الا ما لم يحصل الانتهاء بالكمال ويحصل الامن
ولعل نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما تقع في اودية الضلال فيهلك
قبل الاهتداء الى الخلاص من ورطة شراء وايضا شكر المنعم ليس بواجب عقلا لا بالعقل والنقل اما النقل فلقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي التعذيب مطلقا اي نفي التعذيب الدنيوي والاخروي قبل بعثة الرسول فدل على
انه لا وجوب عقلا والا لكان تاركه فاعلا ويلزم التعذيب لوجوده لا اخلال بالواجب العقلي مع امتناع العفو
عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فاما ان يكون لا لفائدة فيلزم العبث وهو قبيح عقلا وان كان
لفائدة فاما للمشكور وهو منزه عن الفائدة فيها او للشاكر اما في الدنيا او مشقة بلا حظ او في الاخرة ولا استقلال
للعقل فيها وايضا الشكر قد يتضمن خوف العقاب لاحتمال انه لا يقع لائقا ولا بركة الاستهزاء لحقارة الدنيا
بالنسبة الى خزائن رحمة الله نعم ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر على مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب
ويحو ما بسببها مثل الكون والدنيا بما فيها ولو منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد ويداوم على اعلانه شكرا
ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله تعالى من تلك
اللقمة عند الملك وما يأتي من العبد مما يعد شكرا احقر عنده من تحريكات الانملة بالقياس الى الملك ولا نزاع في ملك
الغير ولو سلم فلا نسلم توقفهما على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر التي هو شرط النظر على
نعلل بتوقفهما على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نسلم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة
او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نسلم ان المعرفة
واجبة مطلقا فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك او تردد الذهن في النسبة او بحال
عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نسلم ان ما يتوقف عليه
الواجب فهو واجب قولكم لو لم يجب لما ادى توقف واجب مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جائز الترك وفرضنا تركه
فهي بقاء تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا وفرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا
على وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نسلم ان ايقاع الموقوف حال
عدم الموقوف عليه محال انما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر ولو امكن تتميم هذه المقدمة
بان يقال لو توقف الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء جائز الترك لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه
فهو ايضا التكليف بالمحال وهو جائز واجاب المعتزلة بانا نتكلم على اصلنا وبينه والعرفان بدفع الخوف لاعتقاده
مصيب واحتمال الخطأ في نفس الامر لا يقدح في ذلك والمراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي او المراد بالرسول هو
العقل لاشتراكهما في الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فائدة جليلة لانه يفرغ الحصة المنعم ويوجه

السهو والنسيان فهو واجب لذاته لا لانه يندفع فائدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الآخرة ثم لان الثواب
الاخروي واحد عند ما عقلا كما شئنا ولا يتصور ذلك الا باستقلال الشرع في امر الآخرة اجمالا في المعرفة السابقة الاجمالية
لثبت كما فيه بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية وما ذكر من الالهام والتعليم فصفة الباطل فيحتاج الى النظر
لتمييز صحيحها من فاسدها وان اصل المراد انه لا مفيد لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من قبيل العجيب
فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة فلما انتهى بها
المراح فهي في حكم ما لا يكون مقدورا والمراد بالواجب المطلق هنا ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب
الزكوة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل نفس والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا لا يجب
على تقدير الاسباب من والتكلم بالحج فتبع عقلا واعترضوا على الوجه الثاني اما اولا فبانه مشترك الالزام اي ما
ذكرتم من لزوم افحام الانبياء بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم
هو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل فما النظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه
بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فيقول المكلف لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر لا يقال قد يكون وجوب النظر من القضايا التي قياساتها
معها فيصح التي للمكلف مقدمات يساق ذهنه اليها بلا تكلف فيفيد العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر
ضروريا محتاجا الى نسبة على طرفيه مع تلك المقدمات الا انا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من
المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته ان يكون هناك دليل آخر للمكلف ان لا يستمع الى السوي وكلام الذي
اراد منه ولا مأثم بترك النظر او الاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد
بالافحام واما ثانيا فبالحل وهو ان يقول ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع منه ما لم يجب عليه
لكن وجوبه ما لا يتوقف ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه او لم يعلم فليس له ان يقول ليس لي الامتناع
عن النظر لانه واجب عليه شرعا فيعين عليه الاتيان به ولا يسع له ذلك انما الذي يلزم تكليف الغافل لعدم علمه
بالوجوب لا انا نقول الغافل الذي لا يجوز تكليفه انما هو من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف وهذا قد فهم وقد خوطب
بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شيء الا ترى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه
ايضا فيندفع الاشكال عن المعتزلة ايضا ويقول لا يجب النظر على ما لم ينظر لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر سواء وقف
على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر
من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى
فانظروا الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فهذا امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب
هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات الآية قال النبي
ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك النظر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير
الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد
ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد تمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما

عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر
وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه نعلم بعضها بالمقايسة الى
الاعتراضات الواردة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بما نحن فيه وذلك وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن
لان وجوبها كان اما ان يكون بايجاب الله تعالى وامره وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل
او لغيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل واجيب بان المقدمة القائلة بان تكليف
الغافل ممتنع انما شرطها التكليف فهم التكليف وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له
انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك
لتقرير النبي والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع
وصفاته مع العلم بانهم لا يعلمونها لعدم اعتيادهم مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت
المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة
تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما يدلان على الصانع اللطيف الخبير غاية
الامر انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد العرفانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر
فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقتدر معها على التحرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر
معها على ذلك وينبغي ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب المذكور في عبارته اعم من فرض العين وفرض
الكفاية والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية
وهو حاصل لعلماء الاعصار الثالث انا لا نسلم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما
امر الله تعالى به ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة غير مقدورة
المسلم انها اما بايجابها ايجاب لسببها المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو
غير مقدور له بل انما امر به مقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف لانه لا تكليف بغير
المقدور شرعا الرابع المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلاثة دالة على انه ليس بواجب
شرعا بل منهي عنه شرعا اولها ان النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية
بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي والصحابة الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر
الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لانه قال من احدث في ديننا
ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما
يتعلق بهما ويرددونها مع المنكرين والقرآن مملوء منه وهل ما يذكر في الكتب الكلامية الا قطرة من بحر مما نطق به
الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسائل وتفصيل
الدلائل وتلخيص السؤال والجواب لم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان
وحدة القرائح ومشاهدة الوحي المقتضية لهبوط الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يبين لهم ويدفع
عنهم ما عسى يعرض لهم من شك وشبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وايضا لم تكثر الشبهات في

كثيرها وربما سأل ما احدثت في كل حين واجتمع لنا بالتدريج كل ما احدث في الاعصار الماضية واجتمع ربما سأل الى ان
الكلام لحفظ العقائد ودفع الشكوك وغيرها وذلك كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه وابوابه وفصوله
ولم يتكلموا فيها بالاصطلاحات المتعارفة في زماننا من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك
من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات
والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية وثانيها انه نهى عن
الجدل كما في مسئلة القدر فقد روي انه خرج على اصحابه وهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك
من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل
فيكون منهيا عنه لا ولجنا واجيب بان ذلك النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا لتضعيف
الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة واراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس
كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى بل هم قوم خصمون وقال ومن الناس من يجادل في الله بغير
علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمأمور به كما قال تعالى و
جادلهم بالتي هي احسن وقال تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول عليه السلام لابن الزبعرى وعلى
تعبدون من دون الله حصب جهنم وقال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افيهم يعذبون فقال عليه السلام
ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي ايضا ان شخصا [illegible]
روحي وعنقي اتى ونفسي املكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا
وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا واجيب النظر عن الجدل فان الجدل هو المناقشة لالزام الغير والنظر
هو العكس ولا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدح الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق
السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مأمورا به لا منهيا عنه وثالثها قوله عليكم بدين العجائز
ولا شك ان دينهن بطريق التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت
صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر
والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز والله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من
عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولكم فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان سلم صحته فالمراد به التفويض
الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امره ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر
آحاد لا يعارض القواطع وما استدللنا به من قبيل القواطع ومطلوب العلم دليل والظن امارة اراد ان يشير الى ما
يتعلق به النظر وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة [illegible]
من مطلوب العلم والظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر واما مركبة من العقلي والنقلي كقولنا
الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والنقلي الصرف لا يتصور لاستحالة الدور فان النقلي الصرف
لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول لا يستفاد الا من العقل على ذلك التقدير وان لم يكن نقليا صرفا
بل لا بد ان يستفاد من النقل فلزم الدور ومن ثم لك القسمة اراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا

تارك المأمور به عاص لقوله تعالى أفعصيت أمري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم

خالدين فيها أبداً وإنما قيد بالمقدمتين بالقرينة لأن النقل الصرف أيضاً بعض مقدماته التعبدية عقلية لما مر ولا يقابل

المركب منهما بل يندرج فيه وقد يفيد النقلي القطع لا محالة في إفادة النقلي الظن وإنما الكلام في إفادته العلم فالمعتزلة وجمهور

الأشاعرة على أنه لا يفيد القطع أي اليقين لأنها تتوقف على العلم بوضع الألفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق

للمعاني المفهومة وبإرادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية

لغة وصرفاً ونحواً عن الغلط والكذب والعلم بالإرادة يتوقف على عدم النقل إلى معنى آخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا

المعنى وبين المعنى الآخر وعلى عدم كونه مستعملاً بطريق التجوز في غير المعنى الموضوع له وعلى عدم إضمار شيء يتغير به

المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الأفراد والأوقات بالتخصيص في ذلك بأن يراد من أولي الأمر ذلك البعض أو

يراد ما بعد زمان انتهاء وقت الحكم ويسمى نسخاً وعلى عدم تقديم وتأخير يغير المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه

الأمور لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذين الأمرين أعني العلم بالوضع والعلم بالإرادة

لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي إذ لو وجد ذلك لقدم الدليل العقلي

بأن يجب أن يؤول عن معناه إلى معنى آخر وإلى هذا أشار بقوله ويجب عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش

استوى فإنه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيؤول الاستواء

بالاستيلاء أو يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وإنما قلنا لو قدم الدليل النقلي لأن تصديقه يستلزم

تكذيب العقل الذي هو أصل النقل لاحتياجه إليه واستناده بالآخرة إليه لما سبق من أنه لا بد من معرفة صدق النقل

بدليل عقلي وفي تكذيب الأصل لتصديق الفرع تكذيب للأصل والفرع جميعاً وما يعقل وجوده [illegible] فقط

لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني إذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الأدلة العقلية وعدم الوجدان

لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق أن الدليل النقلي قد يفيد القطع إذ من الأوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر

كلفظ الأرض والسماء وكأكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب فالعلم بالإرادة يحصل

بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فإنا نعلم استعمال لفظ الأرض

والسماء ونحوهما من الألفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع أهل اللغة في زمن الرسول في معانيها التي تراد بها

الآن والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ المضارع والماضي والأمر والنهي واسم الفاعل

وغيرها فإنها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد بها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف

إليه فإنا نعلم معانيها قطعاً فإذا انضم إلى مثل هذه الألفاظ قرائن مشاهدة أو منقولة بالتواتر يحصل العلم بالوضع

والإرادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فإن قيل احتمال المعارض قائم إذ لا جزم بعدم تجرد الدليل العقلي

أو بمعونة القرائن قلنا أما في الشرعيات فلا انتفاء إذ لا مجال للعقل ولا معارض من قبله وأما في العقليات فلأن

العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والإرادة وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لأن العلم

بتحقق أحد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر فإن قيل إفادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فإثباته بها

يكون دوراً قلنا إفادته اليقين إنما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه إذ كثيراً ما

يحصل النفس من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اصلا او يخطر لكن لا يلتفت اليه فلا يحصل الا الظن بدلك وهو قياس وشبهه بعنى ان
ملزوم العلم والظن على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لا بد ان يكون بين الموصل والموصل اليه
مناسبة مخصوصة ودلك اما باشتمال الموصل على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما بالاستلزام
بينهما اما صريحا بكلمة الاستثناء اثبات المتصلة واما بغير صريح بكلمة الاستثناء باب المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية
واحتمالها الى الاستلزام واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل او الاستلزام بينهما هو القياس وعرف بانه قول مولف
من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء والذي باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض
عليه بانه يرد عليه بحدوث بانه المتنافيين على الآخر كما في كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بانه الاستدلال
بحال المفهوم الناطق الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان والقياس اقتراني واستثنائي لان
القياس ان كان النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن لم يكن النهار موجودا فلم يكن الشمس طالعة والا فهو اقتراني والاول باعتبار
الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة يعني ان القياس الاقتراني
باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين بحسب نسبة الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان
الوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم
عليه فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى ومحكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته
البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بحسب الحمل والاتصال والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك
لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وسما الاقتراني
الشرطي والقياس باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان تفيد تصديقا او تصديقا آخر غير التصديق
اعني التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان
جزما بعيدا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار مادته البعيدة
اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة المغالطة
والمسلمات التي هي مادة البرهان والجدل وقد يجعل المسلمات الشاملة لمادتيهما قسما واحدا فيهما فيجعل
في المادة القريبة ايضا قسما واحدا بمعنى الجزم في النتيجة لان الجزم في النتيجة ينقسم الى يقيني وغيره لانا نقول
كذلك الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فالفرق تحكم وايضا عبارة المتن تدل على ان القياس الاقتراني ينقسم
الى اربعة وخمسة ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقتراني بل الاستثنائي ايضا ينقسم الى هذه الاقسام والثاني
متصل ان كان الشرطية فيه متصلة وكذا غير الحقيقي من المنفصل ومنفصل حقيقية يعني ان القياس الاستثنائي اما متصل وينتج منه قسمان
احدهما ما استثنى فيه عين المقدم فينتج عين التالي والثاني ما استثنى فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان
صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثنى فيه عين التالي او
نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم صدق لازمه ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم
لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقي وكان مانع

فبيان ما مر لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر لامتناع الجمع بين الجزئين
واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو مانع الخلو
فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم عين الآخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين احد الجزئين لا يستلزم عين الآخر
ولا نقيضه لجواز الجمع بين الجزئين واما منفصل حقيقي فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر وبالعكس لامتناع
الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما انتهى والاخيران تفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشيا مذكورة في غير هذا
الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو تصفح جزئيات كلي واحد لتثبت حكمها في ذلك
الكلي فتام ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا النوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس
المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج
او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد ايضا يعده الواحد فالعدد يعده الواحد وهذا يفيد اليقين ومثال
الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان
كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرأ بخلاف ذلك كالتمساح
فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي آخر في حكم لذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع
بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل
ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا فان ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا
من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة بل يكون علة للحكم حيث كان عاد هذا القسم الى
القياس اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة لكون الحكم ثابتا فيها لا على انه لا تاثير له اصلا واعلم
ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة في غير هذا الفن اي في فن المنطق فلا وجه لايرادها هنا بل
على ما ذكرنا منها والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان ذا ما يعرض له الوضع
للمجرد والتركيب مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة يعني ان كل عاقل مجرد
وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك الشيء مجردا عن العوارض الجزئية التي تلحقه بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم
والكيف والاين والوضع الى غير ذلك والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة
الصور والاعراض اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل ما هو محل الصور
المعقولة فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه لان الصورة المعقولة تحل في العاقل
من حيث ذاته لا من حيث تحوق طبيعة اخرى والصورة المعقولة على ذلك التقدير يكون منقسمة وانقسامها اما الى
اجزاء متشابهة في الحقيقة وحينئذ يلزم ان يكون الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار
والوضع قد عرض له الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء مختلفة فيلزم تركب الصورة المعقولة من اجزاء
غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية والحال ايضا تقبلها الى غير النهاية والفرض
ان الاجزاء مختلفة في الحقيقة ولا بد ان يكون حاصلة بالفعل في المركب وتركب شيء من اجزاء غير متناهية بالفعل
ممتنع والاعتراض عليه يعلم مما ذكر في مبحث تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه

يكون بريا عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فشأن مهيته ان يكون معقولة لانه لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى يصير معقولة

فان لم يعمل كان ذلك من جهة العاقلة وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فيصح له مع

ان يكون منفكا عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم لشيء

على شيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا

مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول اخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا

اذا كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في

الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة

هي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة به

المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على شيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة

المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها والا يلزم الدور فان صحة المقارنة المطلقة غير موقوفة على

المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج مجردا قائما بذاته فيكون صحة المقارنة المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل

بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لا يكون الا اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنة للغير بحلوله فيه

او حلولها في ذلك والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصحيح بالنسبة

الى الثالث وهو صحة مقارنة المعقول مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان

مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول اخر مقارنة الحال للمحل ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد

القائم بذاته مقارنة الحال للمحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك

الغير يستلزم امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم وصحة تعقله للغير يستلزم صحة

امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الامكان تستدعي الامكان فيمكن تعقله انه يعقل ذلك

الغير وتعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقله بانه لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت

ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او

بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه ونفسه دائما حاصلة له

لا بغيره فثبت انه لا يكون التعقل الا حاصلا ... ان كل مجرد عاقل لذاته ... ان المجرد يصح ان يكون معقولا لغيره فثبت

الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ... فان للمصاحبة ... الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا لا يصح

ان يقارن معقولا اخر وان المقدمات ما يحدث ... عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد

مانعة عن تعقله كما صرحوا ان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معلوما لغيره مجردا واحتمال ان يكون بعض المجردات بحيث

يمتنع معقوليته مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة

داخلة فيها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يحصل لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الفرد الخاص وشرط الخصوصية في

العقل لا لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة العقلية الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يحصل

الا في هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وانت ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية

معقولا يصح ان يكون

وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره

فدل بعينه على امتناع تغير صدقها المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل
او بطلان هذه المقدمة فان قيل يتوقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون
احد المقارنين موجودا قائما بذاته فلا يتحد جهة التوقف فلا دور وجب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة
في العقل ايضا ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد من المقارنين موجود هي قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف
فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل انه يعقلها
والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج بالمفارقة
الشعور والمغايرة في التابع اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي امر يؤثر على وفق الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدرا
لفعل واحد او لافعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور الاول وهو ان يكون مصدرا
لفعل واحد بالقصد والشعور هو النفس الفلكية والثاني وهو ان يكون مصدرا لفعل واحد بدون القصد
والشعور هو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة بالقصد والشعور هو القوة الحيوانية
والرابع وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة لا بالقصد والشعور هو القوة النباتية فان القدرة تفارق الطبيعة بالشعور
لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة بلا شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف
الآثار فيفسر القدرة بصفة يكون مبدأ لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية يكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد
والاختلاف والطبيعة لا يكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير الاول
دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم من وجه وخصوص فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند
الشيخ الاشعري فلا يدخل في شيء من التفسيرين اجيب بان ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها
التاثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على
وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها
بقدرة الله وبهذا اندفع ما يقال لا بد ان يقال يكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او نفي
قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول
والحاصل انا قاطعون بوجود صفة من شانها الترجيح والتخصيص والتاثير ولا امتناع في ان لا يؤثر في الفعل لمانع و
في انها بالنسبة الى التاثير بالفعل هل يسمى قدرة لفظي والقدرة تفارق المزاج بالمغايرة في التابع يعني ان اثر كل منهما يغاير
اثر الآخر فان المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات
الاربع فيكون اثره من جنس اثر هذه الكيفيات واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع فالقدرة تغاير
المزاج وفيه نظر لان الشيء الواحد قد يكون له آثار متغايرة فقوله وتفارق الطبيعة والمزاج بمفارقة الشعور و
المغايرة في التابع لف ونشر مرتب وصحيحة للفعل يعني ان القدرة تقتضي صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لانها
هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما قيدنا بقولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله
القدرة ممكنا صحيحا والا لزم القلب بل انما جعلته ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا
في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واحتجوا

المص لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك متساوي نسبته اليهما وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف
واحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سيأتي فلا يتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتها للاثر
القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي القدرة تطلق على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها
ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء وتطلق ايضا على القوة المستجمعة
لشرائط التأثير فيهما ولا شك انها لا تتعلق بالضدين والا لاجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها
بالنسبة الى المقدور الاخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود
المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص يتعين وجوده من بين المقدورات المشتركة
الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة
لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال
المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ
الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير وتقدم الفعل لتكليف الكافر
وللتنافي ولزوم احد المحالين لولاه اقول اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله وذهب المعتزلة الى الثاني
والاشاعرة الى الاول واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان
الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والثاني باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لا يكون الايمان حال
الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة
وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود
وكونها مع الفعل يلزم ان يستغنى عنها لانه حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا احتياج اليها لان يدخل من العدم الى
الوجود وتنافي الملزومات لازم لتنافي اللوازم فالقدرة لا تكون مع الفعل والثالث انه لو لم تكن القدرة قبل الفعل
بل مقارنة له غير متقدمة عليه يلزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما
عن الاخر والتالي بقسميه باطل واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال فان قيل ان
استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة له على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به فيه لاستحالة التكليف
بتحصيل الحاصل قلنا التكليف في القدرة التي هي شرطه يوجب ان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه
ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل
انما يستحيل اذا كان بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل وجاز ان يستمر التكليف حال القدرة فاندفع تشنيع المعتزلة
على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان ايضا
لانهم لا يقولون بعدم التكليف قبل القدرة اولا وعدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال
الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما توهم من انه يلزم احداث الحادث وايجاد
الموجود فجوابه ان اللازم احداث الحادث باحداث آخر وايجاد الموجود بايجاد آخر كما ذكرنا وعن الثالث بان كلامنا في قدرة
العبد ولم يدع ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل لم يرد علينا حدوث قدرة الله تعالى فقديمة ولها تعلقات

قادرا

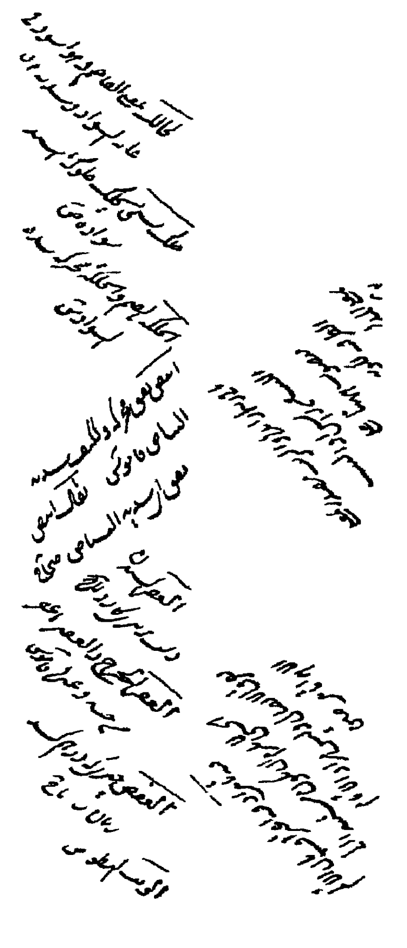
حادثة مقارنة للافعال الصادرة واحتجت الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما ان العرض و
العرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول
بدون العلة وهو ممتنع واجيب اما اولا فبالنقض بعد دفعه القديمة وما يتوهم من ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى وان
صفاته ليست مغايرة لذاته فمما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعنى لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا فبالحل وهو انا
لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فاللازم هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون
مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك اذا لم يتخلل بينهما زمان ممنوعة ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث
مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل ورد هذا الاخير بان وجود المقدور حينئذ انما
بالقدرة الزائلة فيعود المحذور والحاصل هو المطلوب لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي والا فهم لا يقولون
بتاثير القدرة الحادثة الثاني لو كانت القدرة قبل الفعل لكان حصول الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال
لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا معدوما معا لان الفعل قبل وقوعه
معدوم قطعا واجيب لا يكون الحالة التي فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض
بالقدرة القديمة فان مثل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة الحادثة تعلقها
مع الفعل ومتعلقة بالفعل انما يحدث في زمان تعلق القدرة به اقول فليحمل مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون
نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو ان معنى قولنا حصول الفعل قبل وقوعه
فانه قد يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل مشروطا بشرط كونه قبله والثاني
ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل لكن غير مشروط بشرط كونه قبله ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول
لكنه لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان
وحده حتى يلزم امتناعه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا
دون الفعل وحده بل هو ممكن في حد ذاته فقط فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع العرضي وذلك لا ينافي
تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير ممتنع فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل
ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما تقول هو قعود زيد في شرط قيامه
اذ من شرط كونه قائما قاعدا معا وليس في زمان قيامه اذ يمكن ان ينعدم القيام ويوجد بدله القعود ولا يجوز وقوع
المقدور مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين كل واحد منهما مستقل بالقادرية
والدليل عليه مامر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وانما قيد ههنا اذا كان كل
واحدة من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة قد يكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة
وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما معا كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرين لما ذكرنا ولا
كاسبين لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا
يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان بينهما محل الفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير
بالشخص لفعل الاخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما قال ولا يجوز وقوع المقدور ولم يقل

المقدر

المقدور ولما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان مستقلتان لكن اذا وقع المعلول باحدهما
امتنع ان يقع بالاخرى فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا من قادر واحد شخصي وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما
اسلفنا من المنع على المقدمة القائلة اذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالآخر وقد مر مشروحا في مبحث ان المعلول يعدم
بانعدام علته ولا استحالة في تماثلها اي في تماثل افراد القدرة ذهبت طائفة الى ان افراد القدرة يستحيل ان تكون
متماثلة لانه يمتنع ان يجتمع قدرتان لقادر على مقدور واحد بعينه بناء على ما مر من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين
واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور آخر والا لكان كل
واحدة من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة
عليه من شخص واحد ورد المص هذا المذهب وقال ولا استحالة في تماثل القدرتين لان حال القدرتين كحال القادرين
فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا جاز تعلق
قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين
في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد
حكمتم باستحالته لانا نقول اذا جاز وقوعه باحديهما وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها لكن لا على
ان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا عن الاولى فلو وقع واحد وذلك اما بالاولى او بالثانية فاذا وقع باحديهما
امتنع ان يقع بالاخرى ويقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة
عما من شانه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني
واختاره المص لهم في اثبات كونه عرضا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من القيام فان كلا منهما لا يجد
من نفسه التمكن من كونه زمنا ومن كونه ممنوعا من القيام وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه
الصفة في الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع اما انه لا يتأتى منه
الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ليس كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون الآخر بحكم قلنا الممنوع يتأتى منه
الفعل وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التعذر لامر خارج بخلاف الزمن فانه تغير من صفة الى صفة والمص في نقد
المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضا فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء ويكون القدرة عدمه
لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن وبما هو علة له
وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش
ويمتاز به حركة الارتعاش من حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه
وجوديا ويضاد الخلق القدرة لتضاد احكامهما اي لتضاد احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان تقع بها
الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق ملكة للنفس يصدر بها
عنها فعل بلا روية وفكر وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما والخلق ايضا يضاد الفعل لتضاد احكامهما فان الفعل
قد يكون بتكلف بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما
وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع به الضدان وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا يتصف بهما على

واحدة من جهة واحدة فيصح ان يقعا بين النقيضين والحق اما اثباتا وانما اعتبارا واما انضمامهما وامتناع اجتماعهما
في محل واحد فلا يكفي في التقابل امتناع اجتماعهما في محل واحد بالقياس الى محل واحد وما يتوهم من انه سلك المصنف [منهج] التقابل
لا يرشد اليهما وتساوي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الوجوديين الملزومين اللذين لا يتصادقان وذلك
معنى التضاد نحو آخر ان تنافي اللازمين المختلفين يستلزم تنافي الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد لاصدق
احدهما على الآخر والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم الانضمامية ومنها اللذة والالم اي من الكيفيات
النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى وتلخيص حقيقته
اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر والملائم هو كمال الشيء الخاص به كا
لتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والرفعة والغلبة للغضبية وادراك الحقائق
الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء
الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث
اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة وادراكه من حيث انه منافر وبهذا ايضا ظهر
فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم فيما ذكرنا يظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص من حيث انه اضيف الى
مدرك مخصوص هو الملائم في اللذة والمنافر في الالم والى هذا المعنى اشار بقوله وهما نوعان من الادراك مخصوصان
باضافة ثم المعتبر هو الملائمة والمنافرة بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملائمة في شيء فيلتذ
به وان لم يكن ملائما له وقد يعتقد المنافرة في شيء فيتألم به وان لم يكن منافرا له والى هذا المعنى اشار بقوله ويختلف
بالقياس اي يختلف اللذة والالم بالقياس الى المدرك فان من اعتقد ملائمة شيء التذ به وذكر الامام الرازي
بعد الاعتراف بانهما حقيقيتان غنيتان عن التعريف ان احد من تعريفهما ان يقال اللذة والالم هما ادراك
للملائم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملائم او غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل
يمكن حصولها بطريق آخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافر ولا هو كاف في حصوله لان التفرق
الطبيعية قد يحدث بان سوء المزاج الرطب عسر مؤلم مع ان هناك ادراك طبيعي فان قيل كيف يتاتى له هذه المنافات
وقد اختار ان تصورهما بديهي واجلى من تصور الملائم والمنافر واجيب بانه لعله اوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف
دون استغنائهما عنه وانهم تصوروا الكنه مانع من الالتباس وبذا هو تصورهما على وجه ابلغ مما ذكر في تعريفهما الا
تصور كنههما وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وهو
معنى الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني اوعيته ونحو ذلك مما لا يمتنع جواز ان يكون ذلك احد اسباب
اللذة اذ ما لعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فاما الامور المستمرة لا تشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية
المستمرة ثم عادت بزوالها ما التنطعية حصل ادراكها الذي هو اللذة انما الغرض في مقابل احدهما ان اللذة
دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان تحصل بطريق آخر بشرط دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم روحانيا
غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال فان لم يخطر ذلك
بباله فضلا عن شوق ولا كل اوكما في ادراك الذائقة الحلاوة او امرة وقد تحصل الخلاص من الالم من غير لذة

كما يحصل للصفراوي من السكنجبين وفي وجوه المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على من له عناية الشوق
اليه لذلك وقد عرض له ساعة عن الشعور والادراك والمص اشار الى المنع الاول بقوله ولست اللذة خروجا عن الحالة
الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني بقوله لا غير يعني لو سلمنا ان الخلاص عن الالم لذة فلا نسلم انها بحصره
فمنع حصر قوله انها الخلاص من الالم لا غير والموجود في بعض نسخ الكتاب بعد هذه العبارة ولست اللذة خروجا عن
الحالة الطبيعية ولعله من قبل طغيان القلم ثم قال الحكماء الالم يعني الحسي سببه بالذات تفرق الاتصال بشهادة
التجربة فالحار انما يولم لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب
انجذاب الاجزاء الى ما تكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما يجاورها والاسود الحالك المظلم يولم لشدة جمعه
والابيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التقبض
المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق لشدة
تعصف حركة الهواء عند ملاقاة الصماخ وانكره الامام الرازي متمسكا بوجوه منها ان من عقر يده بسكين شديد
الحدة في الغاية لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل تفرق
الاتصال بعد العضو بسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا ما وان كان قليلا وربما يشتد العضو المقطوع
بالاستحالة الى مزاج سيء يحصل الالم الذي هو سببه ومنها ان الغذاء انما يصير جزءا من العضو بان يفرق اتصال
اجزاء العضو ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان يولم العضو والتالي باطل بشهادة الحس وكذلك النمو انما يحصل بتفرق
الاتصال مع انه غير مولم واجيب بان هذا التفرق الحاصل من التغذي والنمو تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم
يحصل الالم احساسا بكل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان
هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد
بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب لا ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب لفقدانه
على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء وان كان مسلما الا انه متصغر مستمر فلا يحس به لصغره واستمراره
ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام
اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا لتفرق الاتصال وليس كذلك بل هو انما يحصل
بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى ما اثره من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي
فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا
اولا ولو سلم فالعدمي يجوز ان يصير امرا في الخارج ويكون ذلك الامر بسبب هذا الانفصال موجبا لامر وجودي
وقال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المص اشار الى هذا المعنى بقوله
وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج
غير طبيعي يرد على العضو ويبطل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد
عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء المزاج المختلف ولذلك يولم لسعة
العقرب ما لا تولم الاخرى مثل الحمى لاحدهما نسبة الى الاخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهان في



دلي

وليّ ما الاول فهو ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا تذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب
دون حرارة الدق فان صاحب الغب يجد التهابا اشد منه ويضطرب اضطرابا دون المدقوق واما الثاني فهو ان الاحساس
مشروط بمخالفة ما بين كيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تأثر للحاس من المحسوس فلا يكون
هناك احساس لكونه مشروطا بالتأثير واذا امكن الكيفية الساريه في العضو وان الكيفية العضو الاصلية كما في سوء
المزاج المتفق وليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية الساريه فلا يكون هناك الم
واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق التنافي واحساس المنافي الذي
هو الالم ولذلك كان المحسوسات اذا استمرت ربما يضعف الشعور بها مثلا اذا دخل انسان ابتداء ينفعل الحالة
بين كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس بها فيضعف التأثير والاحساس حتى ربما لم يشعر بتلك المحسوسات المستمرة لحصول
الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس ولذلك كان الغائص في الحمام يستحر هواءه اولا ثم يستمر عليه ويتأذى
وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام حتى اذا استقر فيه ساعة واثر فيه هواء الحمام وتسخن وصار ذا كيفية
موافقة لكيفية هواء فزال ثم لا يدرك سخونة هواء الحمام وكل منهما اي من اللذة والالم حسي وعقلي وهو
اي العقلي اقوى لما كان كل من اللذة والالم ادراكا والادراك اما حسي او عقلي كان كل من اللذة والالم ايضا
حسية وعقلية والحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية
الباطنة اقوى من الظاهرة لانها آثر عند العقلاء فان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد وكل
لو عرض مأكول شهي ومطعوم شهي فربما يرفضه لما يناسبه من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة العقلية اقوى منهما جميعا
وان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك والمدرك والمدرك فان القوة المدركة كلما كانت في نفسها اشرف واقوى
يكون لذتها اتم واقوى كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك كلما كان
اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا رأى معشوقه من مسافة اقرب يكون اللذة اكثر وكذلك المدرك كلما كان
اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور كلما كان احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كانت القوة العقلية
اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي معتبرة في الشوائب المادية وادراكها اقوى لانها غاية لذاتها وادراك
القوى الحسية بالآلات ومدركات العقل اشرف لانها مجردات مبرأة عن الشوائب المادية ومدركات القوى
مادية معتبرة في الشوائب لاجرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال الالم
اي من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من المعتزلة وتابعهم
الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان يقينا او ظنا والوسيلة الى القادر الى طرفي المقدور ان اعتقد او علم
بالسوية فاذا اعتقد بنفع في احد طرفيه يترجح ذلك الطرف عنده ويصاحب هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه
وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل او الترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد
النفع كما ان الكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لان كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا حدث
فينا ميل بعد هذا الاعتقاد وقد يتأمل الا بعد ان يحصل اعتقاد النفع او ظنه بل يعلم لرأى او لغيره ممن يؤثر حيث
يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب ومعارضة وما ذكر من الميل انما يحصل

لم لا يجوز أن يتوقف على حصول تلك الشيء وقدرته ناشرا كالشوق إلى المحبوب لأن حصول الشيء إما بالقادر التام القدرة فيكفي
الاعتقاد المذكور وذهب الأشاعرة إلى أن الإرادة قد توجد بدون اعتقاد النفع أو ميل يتبعه ولا يكون بينهما لا ربما
فضلا عن أن يكون نفسها فإن الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان في الإفضاء إلى النجاة فإنه يختار أحدهما
بإرادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح أحدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح أحدهما على الآخر بمجرد
الإرادة فإنا نعلم بالضرورة من هيئته أنه لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه أحدهما بل لا يخطر بباله سوى النجاة
ولو لم يجد المرجح لم يتوقف فيهلك حتى يتبين له السبع وكذلك العطشان إذا كان عنده قدحان من الماء
متساويان من جميع الوجوه فإنه يختار أحدهما بلا داع لترجيحه في اعتقاده على الآخر وكذلك الجائع إذا كان عنده
رغيفان متساويان من جميع الوجوه فإنه يختار أحدهما من غير داع يدعوه إليه والمعتزلة زادوا على الضرورة بأن استوى
هذه الطرفين لا يرجح باختيار أحدهما على الآخر إلا لمرجح يخصص بذلك فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح أصلا
قالوا إن التساوي من جميع الوجوه في الأمثلة المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور
المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده إذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح
الشعور بذلك الشعور ولعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة
فلا يحصل ذلك لا يعرف الهارب الآن أنه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة وأيضا قالوا إذا فرض تساوي الطريقين
في النجاة فإن طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لأن القوة في اليمين أكثر والقوي يدفع الضعيف كما
هو المشاهد فيمن يدور على عقبه وأما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو أقرب إلى اليمين والجواب منع الص
والمعارضة بالضرورة الشيخ الأشعري وأتباعه ذهبوا إلى أن إرادة الشيء نفس كراهة ضده إذ لو كانت غيرها لكانا
إما متماثلين أو متضادين أو متخالفين والكل باطل أما الملازمة فلما مر من أن النسبة بين كل مفهومين منحصرة
في هذه الثلاثة وأما بطلان اللازم فلأنهما لو كانا ضدين أو مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما ووقوعا
ولو كانا متخالفين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لأن هذا شأن المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة فيجتمع
مع ضدها الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع إرادة الشيء مع إرادة ضده لأن ضد كراهة الضد إرادة الضد
لكن الإرادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان وأيضا يلزم جواز اجتماع إرادة الشيء مع كراهته لأن ضد
كراهة الشيء إرادة ضده وأجيب بأنا لا نسلم أن اجتماع كل متخالفين مع ضد الآخر جائز إذ يجوز أن يكونا متلازمين
وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر أو ضدين لأمر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل واحد مع ضد الآخر
يستلزم اجتماع الضدين ثم إنا نمنع جواز إرادة على السوية أو مع ترجيح أحدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وأيضا يجوز أن
يكون شيء مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع مكروها من وجه حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه أيضا بأن الإرادة
عند الشيخ ومن تابعه مفسرة بالصفة المخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك أنها بهذا التفسير
لا يجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع أو ميل يتبعه
لجاز تعلقها بكل من الأمرين وعورض بأن شرط إرادة الشيء وكراهته الشعور به وقد يراد الشيء أو يكره من غير
شعور بضده فإرادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن أن يكون نفسها إلا أن يقال المراد أنها نفسها على تقدير

أولى ويمكن الجواب بأنه يجوز أن يكون كل من الضدين

الشعور

الشعور بالضد يعني أنها تستلزم كراهة الضد المشعور به والإلزام يلزم الاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط أو لا معنى
لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى أيضا لأن إرادة الشيء قد توجد ولا توجد كراهة الضد المشعور به وذلك عند
عدم الشعور بالضد لا يقال نحن لا ندعي أن إرادة الشيء مطلقا نفس كراهة ضده المشعور به بل ندعي أن إرادة الشيء الذي
يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده المشعور به لأنا نقول حقيقة الإرادة لا يختلف بالشعور بضد المراد وعدم
الشعور به وذلك ظ والقائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي أبو بكر الباقلاني والإمام
الغزالي إلى أن إرادة الشيء يستلزم كراهة ضده المشعور به إذ لو لم يكن مكروها لزم إذا لزم إرادة الضدين وهو مح
لأن الإرادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان وأجيب بمنع المقدمتين لجواز أن لا يتعلق بالضد كراهة ولا
إرادة ككثير من الأمور المشعور بها ولجواز أن يكون كل من الضدين مرادا من وجه على ما مر وردّ هذا الأخير بأنه
من يفسر الإرادة على رأي الشيخ ومتبعيه إلى هذا المذهب أشار المص بقوله وأحدهما لازم مع التقابل يعني أن
كلا من الإرادة والكراهة لازم للآخر مع تقابل المتعلقين أي إرادة أحد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الآخر
لا نفسها وبالعكس أي كراهة أحد المتقابلين لازمة لإرادة المقابل الآخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالمقابل
على ما مر أو قال المص حيث عبر بالضد إلى المقابل إرادة تصحيح هذا المذهب إذ لا شك أن إرادة الإنسان بفعل
يستلزم كراهة تركه إذا خطر الترك بالبال وكذا إرادة الترك تستلزم كراهة الإتيان إذا خطر الإتيان بالبال
وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل وسيدفع عنه المنع الأول أعني قوله لجواز أن لا يتعلق بالضد كراهة
ولا إرادة فإن هذا في الضد جائز دون المقابل مقابلة السلب والإيجاب وأما المنع الثاني فقد عرفت جوابه لكنه
إنما يندفع عن الأشاعرة دون المص حيث فسر الإرادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضر على ما أشرنا إليه آنفا
ثم إن الحكماء وأهل الملة اتفقوا على أن إرادة الله تع إذا تعلقت بفعل من أفعال نفسه وجب المراد أعني لزوم
وجود الفعل وامتنع تخلفه عن إرادته وأما إذا تعلقت بفعل غيره فبخلاف المعتزلة القائلين بأن معنى
الأمر هو الإرادة فإن الأمر لا يوجب وجود المأمور به كما في العصاة وأما إرادة أحدنا إذا تعلقت بفعل غيره
فإنها لا توجب المراد اتفاقا وإذا تعلقت بفعل من أفعال نفسه فإنها لا توجب ذلك المراد عند الأشاعرة وإن
كانت مقارنة له وأوجبه في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متأخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن
حرب طائفة من قدماء معتزلة البصرة إيجابها إذا كانت تلك الإرادة قصدا إلى الفعل وهو أي القصد
إلى الفعل ما نجده من أنفسنا حال الإيجاد بالفعل لا عزما عليه لأن الإرادة إذا كانت عزما على الفعل لم توجب
المراد فإنه قد يتقدم العزم على الفعل ولا يتصور إيجابه إياه واستدلوا على ذلك بأن العزم توطين النفس على
أحد الأمرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف فيقوى شيئا
فشيئا حتى يبلغ الحد الذي هو الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل حد الجزم
مقارنا للفعل ولا قصدا إليه بل يكون جزما بأنه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له
وربما يزول ذلك العزم والجزم لزوال الشرط من شرائط الفعل أو حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل
بعده أيضا وإذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان أولى بعدم الإيجاب

وهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا
ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة
الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله وتتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة تتغاير
اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما اذا
كانت حادثة فبالخلاف في التفسيرين المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت حادثة فبالاتفاق
واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل وقد تتعلقان
بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة
قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات فاذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة
كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد تتعلق بنفسها
دون النفرة وقد صاحب المواقف داب الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له وجاز تعلقها بنفسها الجواز ان يعتقد
الحيوان في اعتقاده لنفعه نفعا او في مثله نفعا فيميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة
المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا لاحتاج
في الارادة الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا نهاية له اللهم الا ان يذكروا هذا الفرق على تقدير اقتدار الله تعالى ايانا على الارادة
فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل يكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا
فاوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر ما لم يرد ذلك الا بارادته وقال الحكماء يستحيل كون الفاعل للارادة
مريدا لها بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
لا يقتضي كون متعلقها مقدورا لنا لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شانها الترجيح والتخصيص
لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت وتمنيهما وهو ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة
فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحد
من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين
الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة
من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان في حرام منفور عنه هذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت بعضها
الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا والقيد الاخير للتحقيق على ما هو داب
العقل لا للاحتراز وقيل هي قوة هي مبدأ لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول والمعبر عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع
اعتدال النوع وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة ومعنى اعتدال النوع على ما مر هو ان لكل نوع من
المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع
فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة
والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ لقوة الحس و
الحركة مغايرة لهما من وجهين وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يثبت

قال كراهة الفاعل موجبة لترك المكروه اما اذا كانت الكراهة قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة فبالخلاف في التفسيرين المذكورين وكراهة غير الفاعل غير موجبة لترك المكروه اما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور

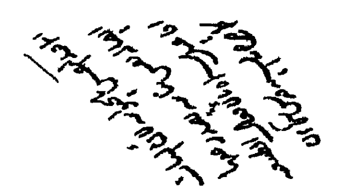
واما قال الشارح احترازا عن حيوته تعالى فانها غير مشروطة بذلك اذ لا يتصور فيها اعتدال المزاج

اذ الحيوة

او الحيوة مبدأ القوة الحس والحركة لا نفسهما او ان العادية في النبات والحيوان حقيقة واحدة لئلا يلزم من مغايرة تلك الحيوة
مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس في الحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو
المفلوج وفي العضو الذابل والا لتسارع اليهما الفساد والتعفن كما في الميت مع عدم حس وحركة في المفلوج ومع عدم اغتذاء في
الذابل واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس في الحركة وعدم قوة التغذية لجواز
ان يوجد القوة ولا تصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان ما تصدر عنه بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو
عن التعفن مثلا امر وما تصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية امر اخر وانما قال في غير الذابل وقد يقال يجوز ان يمتنع
قوة عن بعض آثارها دون بعض لخصوصية المانع فالاستدلال بذلك ضعيف ولا بد من البنية يعني لما كان الحيوة عندنا
مشروطا باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية الشكل المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا
بالتألف من العناصر على نحو ونشير الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط
ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين فالحيوة عندهم
مشروطة باعتدال المزاج النوعي والبنية والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من
المعتزلة بناء على ما نشاهده من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي
وبعدم سريان الروح في العضو لسدة او ربط يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى
بالحيوة ليس مشروطا بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا على
امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض
الواحد باكثر من محل واحد واما ان يقوم بكل جزء حيوة وح اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم
الدور او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد الحصة الواحدة لا يقال لم لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط لانا
مرجح من خارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية
المؤلفة وليس هذا من قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد او يقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالاخر بطريق
المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالاخر من غير عكس و
تماثل الاجزاء ممنوع كيف واجزاء البدن هي العناصر المختلفة الحقائق لا يقال فح يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية
حيث تحققت في الجزء الاخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة بقيام الحيوة بالجزء الاول لا يستلزم
عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذي به يتحقق البنية وتقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت زوال
الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطارئ بعد البصر لا كمطلق العمى ولا يكون عدم الحيوة من الحجر موتا فعلى هذا يكون
الموت عدميا مقابلا للحيوة مقابلة العدم للملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره
المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي زوال حيوة الجسم من غير جرح واحترز به عن القتل الاخر من
القتل وحمل الفعل على الكيفية المتضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما
هو الظاهر لكان تفسيرا للاماتة لا للموت وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة
فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الاية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي

البحث في الصحة والمرض

حينئذ او الاحداث والمراد بإحداث آثار الموت على حذف المضاف او كل الامور والعدمية فقد يحدث بعد ان لم يكن
يوجد بصفة الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة بها كالعمى وان ما حد البصير اعمى بعد ان كان بصيرا والابصار لوازيد
احداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون
ملكة او حالة يصدر عنها او لاجلها الافعال من الموضوع لها سليمة ولفظ كلمة او للترديد لما في الملكة بل للتقسيم
على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما في
في الشفاء انها ملكة راسخة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير ماوفة
فاورد ما هو صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متاخرة عنها في الوجود حيث يكون الكيفية
اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اعلى في الصحة وفي الامام لانها لم يقع خلاف
في كونها صحة بخلاف الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول
صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغير ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال
والملكة انما يكونان من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا به وعلى هذا يكون في
تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية واما ما ذكره في موضع آخر من الشفاء (تكون)
من ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فيبنى
على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان وانما جاز تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال
محسوسة وصحة البدن ليست بمحسوسة وتعريف غير المحسوس بالمحسوس ليس تعريفا للشيء بنفسه واما المرض فقد علم من الشيخ بانه (هيئة)
مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة وذكر في مواضع من الشفاء ان المرض
من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم وليس اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة
ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو انه عند الصحة يحصل هيئة هي مبدأ السلامة في الافعال وعند
المرض يزول تلك الهيئة وتحدث هيئة اخرى هي مبدأ للآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى
وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه متردد في انه
اي هذين واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال
ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة
التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف
البدن بها وهي من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عن عدد او عن وضع او شكل او انسداد
مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد
من الكم والوضع مقولة براسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض
للانسداد وكانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل
المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونه ضدا لها والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم
المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية يحصل عند هذه الامور او (بسببها)



باعدادها

ما عساه يراها وهذا ما قيل من انها انواع ساطلق عليها اسم الانواع وذلك كما تطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد وقد يعرض للنفس كيفيات تابعة لما يرتسم فيها من صور الملائم والمنافي كالفرح وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الخارج الى الخارج قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملتذ و الحزن وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا حذرا من المؤذي والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من المؤذي والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير يتوقع وشر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحرك الروح الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر الى الداخل ولذلك قيل انه جهاد فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بالبال انه ليس فيه كبير مضرة فينبسط ثانيا وكالحقد ويعتبر في تحققه امران احدهما غضب ثابت والالم يتقرر صورة المؤذي في الخيال فلا تشتاق النفس الى الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والا لكان كالحاصل فلا شديد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية الصعوبة والا لكان كالمتعذر فلا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعر والتقبب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح والتقعر والتقبب للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي او الكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتباره ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون وتشكل من وجوه الاول ان احد جزئيها اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا اختصاص في جزءه الاخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات واجيب ربما بني ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا منافاة بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد يعرض في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الاحاد والاجتماعات الحاصلة بينها ثناء وثلاث ورباع وغيرها الى ما لا يتناهى مع انهم لم يعدوا ابها ولم يعدوها من انواعها واجيب بانهم انما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا برأسه بخلاف مثل اللون والضوء مع الاستقامة والانحناء او الزوجية والفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان

الحاصلة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى حملها نوعاً عليه

والمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين عرفناه وشمسه من الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين

وقال الامام فيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير الا تلك النهاية المخصوصة

فاذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدثت نهاية اخرى فثبت ان المستقيم والمستدير انواع

متباينة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء اما فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل

زوالها مع بقاء ذات الخط واذا كان كذلك استحال انطباق احد هذه الانواع على نوع آخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم

مثلا بانه اربا او انقص من المنحنى او مساو له وظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهي اعظم من وترها كلام مجازي

على سبيل التخيل الكاذب فقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نم انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية

المخصوصة التي هي المستديرة بل ذات الخط باق بحاله لكن زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما صفتان

عارضتان يجوز زوال كل منهما الى الآخر والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة

المدحرجة على سطح مستو حتى يعود الى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط مستقيم في ذلك السطح

غاية ما في الباب ان الانطباق بينهما تدريجي وفي المستقيمين دفعي على انا لا نم اعتبار الانطباق في التساوي

والحكم به والكلام من الخامس محال وتفصيله في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة المدحرجة وقد يرسم به

الذي اذا اثبت نهايتاه وقيل لا يتغير وضعه وقد يقال فيه يوهم كاذب فلو صح لتغير وضعه ويرسم ايضا بانه الذي

اذا وقع في امتداد شعاع البصر يستر طرفه وسطه وهذا اولى لقصم لعامة فان الساكن اذا اراد اجراء خط استقامة

الفلح او وضع في امتداد الشعاع وقد يرسم بانه الذي يتحاذى جميع النقط المفروضة فيه وكما انه موجود فكذا الذي

يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد في

في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه وبتصور وجودها بان يتوهم ثبات احد طرفي

خط مستقيم مساهي الطرفين وحركة طرفه الآخر منه الى ان يعاد الى وضعه الاول واعترض عليه بانه ان اراد به القياس

العقلي فهو لا يفيد اليقين وان اراد توهم وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم فهو وهم لان القوس المطبعة

على سطح مستو اذا اثبت احد طرفيها وحرك الآخر حصلت الدائرة او لا لو اراد ان الحركة الدورية موجودة بلا شبهة

وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة فالدائرة موجودة بلا شبهة ولا تضاد

بين المستقيم والمستدير وكذا عارضيهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير لان المتضادين لا بد

وان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع الخط المستدير

سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن عارضاهما اعني

الاستقامة والاستدارة متضادين قيل الحكم الثاني صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها

الذي هو خط مستدير اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي فان محيط الاسطوانة

وكذا محيط المخروط غير مستو وقد يوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير تسليمهما انه يلزم لا يجوز استدارة

السطح واستواؤه شرطين لحلول الخطين في الموضوع الواحد الحائل في ذاته لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين

عنه لا حرين للموضوع ولا الاولى لحق بلزم ما ذكره من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن هناك تضادهما
اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا ترى
ان الاسود والابيض لا تضاد بينهما لصدق الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد والبياض اقول لعل مراده بما ذكر
ما قاله الامام ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا تضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا
لقسي غير متناهية فلو كان المستقيم ضد المستدير لكان للمستقيم الواحد بالشخص اضداد غير متناهية هي القسي
المذكورة وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما مر في بحث التضاد واتم كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فيها قوس
اخرى اعظم تحدبا من الاولى فيكون هذه بالضدية اولى فليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم
ضد الشيء منها الا ان طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات كلها هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة
للمستقيم ومضادة لها الا انا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء
من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع تعاقبها
للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له قالوا ولا تضاد المستدير المستدير لان كل مستديرين واحد يمكن ان يكونا
طرفين لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون لمستدير واحد اضداد لا نهاية لها واعترض عليه بان القوس التي يوترها
المستقيم المذكور من العظيم التي على تحدبها لطالب الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة
وهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد
بالجسم كما في بسيط الكرة والحدين كما في نصف بسيط الكرة والاكثر اما تخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس
بصحيح اذ ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة الحد بجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على ما احاط به حد او حدود
ومع انضمام اللون يحصل الخلقة هذا مشعر بان الخلقة هي كيفية حاصلة من اجتماعهما **الثالث** المضاف
حقيقي ومشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس
الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا
مشهوريا وقد يسمى نفس المعروض ايضا مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري
فانه اذا نسب احد المضافين المشهورين الى الآخر من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة وينسب الآخر
ايضا فكما يقال الاب اب للابن يقال الابن ابن للاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف ونسب الى الآخر لا من هذه
الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب اب لانسان لم يقل الانسان انسان لاب واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى
يتصور فيه انعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد
يفتقر اما على تساوي الحرفين الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافهما كقولنا العالم
عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ويجب فيه ايضا التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين موجودا
بالفعل فلا بد وان يكون الآخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الآخر
ايضا موجودا بالقوة مثال كون المضافين موجودا بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والآخر ابنا ومثال
كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما التقدم بحسب المكان ومن شان الآخر

التأخر بحسبه فانه قبل المتقدم والمتأخر بحسب الزمان متصاحبان معا اذ المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد

المتأخر بالفعل واجيب بان التقدم والتأخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات

فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضيهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضائفين منهما في الخارج بل في الذهن وهما

فيه فالتكافؤ بين المتضائفين الحقيقيين وكذا بين المشهورين ثابت بحسب الوجود الذهني فانهما معا فيه واما معروضاهما

اذا اخذا وجدتهما متقدمين كالمالك والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتأخر وليس كلاهما في ذات المعروض

وحده ويعرض الاضافة للموجودات اجمع للواجب كالاول والجوهر كالاب والابن والكم كالاقل والكيف كالاحر والابرد

والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد

تقطعا وشوبه ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق للاضافة في الخارج واستدل بعضهم المصنف

عليه بوجوه اشار الى الاول منها بقوله والا تسلسل يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل

وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها فينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة ولا يسمع

تعلق الاضافة بذاتها اشارة الى جواب اعتراض ربما يورد على هذا الدليل وهو ان يقال لا يحتاج في كونه مضافا

الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضافة الى اضافة اخرى عارضة لها بل هي مضافة بذاتها

فلا تتسلسل الاضافات والجواب انه ليس من هذه الحيثية بل من حيث ان الابوة لا محالة في محل فعرض لها

اضافة اخرى بالقياس اليه كما بينا ويتسلسل لانه لما كان مفهوم الابوة مغاير المفهوم حصولها في محلها كان حصول

الابوة فيه صفة زائدة عليها واما حصولها في محل فليس له مفهوم وراء كونه حصولا في ذلك المحل فلا حاجة في حصول

ذلك الحصول في المحل بعد ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون عين

ذلك الشيء وكيف لا ويحقق الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه

واشار الى الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليه يعني انها الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات

في الوجود ومتازة عنها بخصوصيتها وما لم يتصف بتلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن

الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه وما قيل من ان

الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة التي هي الاضافة فانه يلزم من تقدمه على وجود الاضافة

تقدم الشيء على نفسه ليس بشيء اذ لا خفاء في ان اتصاف شيء بصفة هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب

والابن واشار الى الثالث بقوله ولزوم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة

للزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا

نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذلك الثلاثة والاربعة وغيرهما من مراتب

الاعداد واعترض عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتب فيها وان كانت مراتب

الاعداد في انفسها مرتبة واشار الى الرابع بقوله ويكثر صفاته تعالى يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان

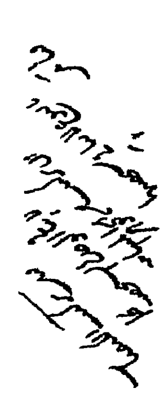
للزم تكثر صفات الله تعالى الى حيث لا تتناهى وذلك لان اطلاق المبدئية الى الله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات

اضافة فيتكثر الاضافات بحسب تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان التالي انما يبتنى على برهان التطبيق

ورد عليه بأن الإضافات العارضة للشيء بالنسبة إلى الموجودات لا تتناهى فيها وإن بنى على أن الكل متفقون على أن ثمة
ليس لها صفة موجودة غير متناهية كان حدا لا ابرها بما وقد يستدل بأنه لو وجدت الإضافة لزم اتصاف الباري
بالحوادث لأن له مع كل حادث إضافة ولا شك أنها إنما تحدث بعد حدوث الحادث وأجيب عن الوجوه
الأربعة بأن القائل بوجود الإضافة ليس قائلا بوجود أفرادها كلها بل بوجودها في الجملة فيجوز أن يكون
بعضها موجودا دون بعض ويخص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي بعضه لا يجوز أن يكون مضافا حقيقيا واحدا
يشمل مضافين مشهورين فإن المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فإذا تعلق المضاف
الحقيقي الواحد بمحل حصل من مجموعهما مضاف مشهوري وحينئذ يتعلق مضاف حقيقي آخر بمحل آخر ويحصل من مجموعهما مضاف
مشهوري آخر ويعرض له الاختلاف والاتفاق فإن أحد المضافين الحقيقيين إن كان على صفة مخالفة لصفة الآخر كانا
مختلفين كالأبوة والبنوة وإلا كانا متفقين كالأخوة من الجانبين وإنما وقع الاختلاف والاتفاق على أخص كل واحد
من المضافين المشهوريين بما يعرضه من المضاف الحقيقي إذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين صفة واحدة
بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي إما باعتبار
أمر زائد في الطرفين أي باعتبار أمر حقيقي موجود في كل واحد منهما أو في أحدهما أو لا باعتبار أمر حقيقي موجود في شيء
منهما مثال الأول العشق فإن اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة إدراك جمال المعشوق واختصاص المعشوق
بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني العلم فإن اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية
واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يفتقر إلى حصول صفة حقيقية في المعلوم وإلا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات
بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال فإن الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون باعتبار صفة
حقيقية في شيء منهما الرابع من أجناس العرض الأين وهو النسبة إلى المكان يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون
عن الأين بالكون ويعترفون بوجوده وإن أنكروا وجود سائر الأعراض النسبية وقد حصروه في أربعة أنواع وإلى هذا
أشار بقوله وأنواعه أربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لأن حصول الجوهر في الحيز إما أن يعتبر
بالنسبة إلى جوهر آخر وعلى الأول إما أن يكون بحيث يمكن أن يتوسطهما ثالث وهو الافتراق وإلا فالاجتماع واعتبر
إمكان تخلل الثالث دون حقيقته ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فإنه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالإمكان
وعلى الثاني إن كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وإن كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة فيكون
السكون حصولا ثانيا في حيز أول والحركة حصولا أول في حيز ثان وأولية الحيز في السكون قد لا يكون محققا بل
تقديريا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا أولية الحصول في الحركة لجواز أن يعدم المتحرك
في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فإن قيل إذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج
من الحيز الأول حركة مع أنه حركة وفاقا قلنا إنما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الأول نفس الحصول الأول في
الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي وتحقيقه أن الحصول الأول في الحيز الثاني من حيث الإضافة إليه دخول وحركة
إليه ومن حيث الإضافة إلى الحيز الأول خروج وحركة منه ولما كان قولهم حصول الجوهر في الحيز إذا لم يعتبر بالنسبة
إلى جوهر آخر إما أن يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز أو يكون مسبوقا بحصوله في حيز آخر غير حاصر لجواز أن لا يكون مسبوقا

حصول الضد. ذهب بعض المتكلمين إلى أن الأكوان لا تنحصر في الأربعة كما إذا فرضنا أن الله تعالى خلق جوهرًا فردًا ولم يخلق
معه جوهرًا آخر فكونه في أول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي وأبو هاشم إلى أنه
سكون لكونه مماثلًا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق والتسليم وارد على السكون غير مشروط فيه
مسبوقية ويحصر بأنه إن كان حصولًا أولًا في حيز ثان فحركة وإلا فسكون فدخل في السكون الكون في أول زمان الحدوث وأعرض
الآمدي بأن الإمام نائل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبًا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لا بأن الأمر
المختص بهما النفسية ولو سلم فالحصول الأول في الحيز الثاني حركة وفاقًا فلو كان مماثلًا للحصول الثاني فيه
لزم أن يكون هو أيضًا حركة ولا قائل به واعلم أن إطلاق الأنواع على الأكوان الأربعة مجاز لأن حقيقة الكون أعني
الحصول في الحيز واحدة والأمور المميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الإضافات والاعتبارات لا فصول
منوعة بل ربما توجب تعدد الأشخاص فإن الكون المشخص قد يكون اجتماعًا بالنسبة إلى جوهر وافتراقًا بالنسبة إلى آخر
والحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة قدماء الفلاسفة عرفوا الحركة بأنها خروج من القوة إلى الفعل
على التدريج أو يسيرًا يسيرًا أو لا دفعة ونظر فيه المتأخرون بأن معنى التدريج أن لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة
أن يكون في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريًا بما ذكره المص وقال بعض
الفضلاء إن تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرًا يسيرًا تصور أولي لإعانة الحس عليها وأما الآن والزمان
فهما سببا هذه الأمور في الوجود لا في التصور فجاز أن يعرف حقيقة الحركة بهذه الأمور الأولية التصور ويجعل الحركة
معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الأمور في الوجود واستحسنه الإمام الرازي والمراد بالكمال الشيء
الحاصل بالفعل وإنما سمي الحاصل بالفعل كمالًا لأن ما في القوة نقصان ما والفعل تمام بالقياس إليها وهذه التسمية
لا يقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لائقًا بما حصل فيه لكنه ليس
بمعتبر فيهما إذ لا يجب أن يكون الحركة لائقة بصاحبها ولا خفاء في أن الحركة أمر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها
كمالًا له واحترز بقيد الأول عن الوصول فإن الجسم إذا كان في مكان مثلًا وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له إمكان
إمكان الحصول في ذلك المكان وإمكان التوجه إليه وهما كمالان والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال أول و
الوصول كمال ثان ثم إن الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث إنها لا حقيقة لها إلا التوجه إلى الغير والسلوك
إليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجهًا إليه ومن أن لا يكون ذلك المطلوب حاصلًا بالفعل إذ لا توجه
بعد حصول المطلوب فالحركة إنما تكون حاصلة بالفعل إذا كان المطلوب حاصلًا بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة لكن من حيث
هو بالقوة لا من حيث إنه بالفعل ولا من حيثية أخرى كسائر الكمالات فإن الحركة لا تكون كمالًا للجسم في جسميته
أو في شكله أو نحو ذلك بل في الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة أعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا
عن كمالاته التي ليست كذلك كالصورة النوعية فإنها كمال أول للجسم الذي لم يصل إلى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة
بل من حيث هو بالفعل واعترض بأن تصور الحركة أسهل مما ذكر في هذا التعريف فإن كل عاقل يدرك الفرق بين
كون الجسم متحركًا وبين كونه ساكنًا وأما الأمور المذكورة في تعريفها فما لا يتصورها إلا الأذكياء من الناس
وأجيب عنه بجوابين أحدهما أن ما أورد في هذا التعريف يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للأجسام

لا يمكن تصور حقيقتها واشباهها ان هذا الذي نعرفها الحركة نقصد بها تمييزها عما عداها او يحصل صورتها عند العقل
بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة اسمه كالتنبيه او تغيير اسمه فلا يضر كون تصورها اخفى من تصور ماهية الحركة اذ هو
كلا الحواس لا يشتهي العليل اذ لا يبلغ الحد ودلالة هو التعريف بالاخفى ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اجلى
وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي امور اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف
بهذا الوجه الخفي واعترض ايضا بان هذا الحد لا يصدق على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم
اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمال اول وثان ثم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون
ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اولا بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا اعتبار محض للوهم دون الواقع و
يكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة وجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة
في ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اولا لحصول امر لا بمجرد التوهم فقط او حصول الجسم في مكان بعد
هذا التعريف على رأي المتكلمين وتقييد الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون الحركة في سائر المقولات والمراد
على ما ذكرنا انما هو الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بان الحركة تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني
لا انها تنقطع في الآن الثاني لا في الآن الاول ووجودها صرح بان لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة
بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز آنين بل يكون في كل آن في حيز آخر وتسمى الحركة
بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه
ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا
لحاله في آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة
ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها لكن يختلف نسب المتحرك الى
حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها
يفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار ويطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك
الى الحد الثاني في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الحد الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين المبدأ
والمنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة والحركة
بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة
بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة اقول الحركة توجد في زمان بعد آنات آن حصول المتحرك في المبدأ وآن وصوله
الى المنتهى وآن قبل الحركة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكرنا آنفا
ولا بعده وذلك ظ فلا يتصف بالوجود اصلا اقول ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول
الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت بقولك اعم من ان يكون آنا او زمانا فنختار انها تتصف بالوجود في زمان
قبل آن الوصول الى المنتهى لا في حده ونهايته فان قيل الحركة الموجودة لا يكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر
كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول امر آني غير منقسم في
امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم يتصل لم يوجد الحركة لان المتحرك في الاين مثلا اذا كان له من مبدأ المسافة

الى منتهاها اين واحد فلا حركة في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعدد فتلك الحصولات المتعددة
ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الجزء الذي لا ينقسم وقد
عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا
ولا متوسطا بين المبدأ والمنتهى وهو خلاف ما فرضنا انه يجب ان تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان وفيما
الحركة فيه فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالشخص هي التوسط الحاصل لموضوع واحد
بالشخص في زمان واحد في مقولة واحدة ويلزم من ذلك ان يكون بين مبدأ ومنتهى معينين واختلاف نسب
هذا التوسط المتشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعددا في ذات هذا الأمر المتشخص
بل تعددا في صفة واحواله فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل
لزم ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود وان لم تكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي تعرض
للحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية بعدم اعتبارها لا تنقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها
محسوسة متحققة بعرض في مسافتها بعرض لها هناك نسبة في ان تخالف النسبة التي يمكن ان يعرض لها في حد
وآن سابقين او لاحقين فالصحيح ما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدأ والمنتهى
وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها
اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له اينون متعددة فاما ان يستقر على واحد منها
واما ان لا يستقر ولا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك الاينون الآنية اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات
وهو باطل واما متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الاينون فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا
في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا نقول ان للمتحرك من مبدأ المسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا هو كونه
متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر يختلف نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان
حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد الاينون بالفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما
مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين فيه يمكن ان يفرض

بينهما اينون غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم
تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا المتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي كل
آن يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية الغير القارة كيفيتان متصلتان
بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات اولى القول بان
للمتحرك في الالوان المتشابهة بالنوع لونا واحدا من اول الحركة الى منتهاها [illegible] وعن شبهة اخرى تقريرها
ان الحركة لو حصلت في الاعيان لا يخلو اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء
منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال
والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه
سابقا على الآخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الموجودة

في الحال موجودة فيها مثل احد حديها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة لا ان المطلق على
اما هي الحركة بالمعنى الثاني فيختار انه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة بوجه آخر وهو ان
لفظ الحال مطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الآن الذي هو الفصل المشترك بين الزمان الماضي والمستقبل والثاني
القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضي واوائل المستقبل ويختلف مقدارها بحسب اختلاف الافعال المنسوبة
اليها ومنشأ الشبهة التباس احد المعنيين بالآخر فان قوله الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل
هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها مثل احد
حديها انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاختل القياس في محل المنع على اي حال وتتوقف اي الحركة على ستة
امور احدها ما منه الحركة وهو المبدأ وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على المتقابلين لان المبدأ
والمنتهى متقابلان حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المحرك ورابعها المتحرك واليهما اشار بقوله
والعلتين لان المحرك هو العلة الفاعلية والمتحرك هو العلة القابلية وخامسها المقولة التي تقع فيها الحركة واليه
اشار بقوله والمنسوب اليه لان الحركة تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان لان الحركة لا بد لها
من زمان يقع فيه الحركة واليه اشار بقوله والمقدار واراد بتوقف الحركة على تلك الامور انه لا بد في تحقق الحركة
منها على ما هو ظاهر والا فالزمان لما كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف تتوقف
هي عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون متأخرا في الوجود عن الحركة كالبياض في الحركة التبيض فلا يتصور توقف الحركة
عليه اما ان الحركة لا بد لها في تحققها من هذه الامور الستة فلان الحركة من حيث انها عرض لا بد لها من موضوع هو علة
قابلية للحركة ومن حيث انها ممكنة لا بد لها من علة فاعلة ومن حيث انها امر ممتد غير قار او مستلزم لهذا الامر
الممتد لا بد لها من زمان ولا بد لها ايضا لذلك من مسافة او ما يجري مجراها واما استلزام الحركة للمبدأ والمنتهى فانما
يظهر في الحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة القديمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على رأي الحكماء
فلا يتصور لها شيء مبدأ ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورات مخصوصة يعرض لها مبدأ ومنتهى ولا
شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزمه فالحركة لا تستلزم المبدأ و
المنتهى الا ان يراد انها مستلزمة لامكان فرضهما بعرض انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان
الحركة لما كانت كمالا كان لها خروج من حال يكون الحركة عندها بالقوة فتلك هي المبدأ وما منه [illegible] الكمال
لا بعد كونه مستقرا بالقوة وكذا ما قيل من انها لما كان لها كمال ثان يتأدى اليه فذلك هو المنتهى مرد وقد يجوز ان
لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فما منه وما اليه قد يتحدان محلا مع ان محل
الحركة قد يكون بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك
يكون مبدأ للحركة ومنتهى لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا او عرضا اي قد يكون مبدأ
الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين
بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات لكن
بواسطة عروض عارضين متضادين لهما احدهما القرب من الفلك والآخر البعد عنه ولا شك ان مبدأ الحركة ومنتهاها

لكل منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله ولهما اعتبار آخر

مضافا لان احدهما بالنظر اليه ما يقال الآن انه قال الامام المبدأ والمنتهى اما ان يكونا معتبرين بالقياس الى ذي المبدأ

وذي المنتهى واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فالاول على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد اما

ان الاول على سبيل التضايف فلان المبدأ انما يعقل بالقياس الى ذي المبدأ وذو المبدأ انما يعقل بالقياس الى المبدأ

واما ان الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس لاحدهما اضافة للآخر فهما اما متضايفان واما متضادان

لكن ليس كل من يتعقل مبدأ الحركة يتعقل منتهاها فتبين انهما متقابلان بالتضاد واشار الى الاعتبار الاول بقوله

احدهما بالنظر الى ما يقال الآن انه ان المبدأ والمنتهى انما يقال الآن لذي المبدأ وذي المنتهى فلو اتحدت العلتان

اتفق المعلول وهم لا شك ان المعروض الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المادي المكاني المتصف

بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل في ذاته

للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيهما فهي متحركة بها اي بالحركتين

معا او بالعرض والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل المقادير والكيفيات فالملازمات معه

متصفة بهاتين الحركتين اما بالذات وما يجاورها متصف على سبيل التبع وبالعرض واذا تمهد هذا فقوله

لا يجوز ان يكون المتحرك هو بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرضت له المتحركية حقيقة هو الشيء الذي

عرضت له المحركية حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة لحركة اي فاعلة للحركة

والا لكان علة الجزء الاول منها فيلزم ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة لا

تجتمع في الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله انتفى المعلول اي الحركة ولا شك ان المتحرك امر مستمر

فلا يكون علة لحركة واستعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فيلزم

منه ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر محركا لنفسه كافيا وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا

لوجود الحركة بشرط زوال حالة ملائمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بحسب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة كما

زعموه في الطبيعة التي هي محركة عندكم للجسم مع كونها مستمرة وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحالة

المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود فانه بحصولها الى منتهى المسافة وانها لا اجزاء لها بحسب امتداد المسافة او

الذات العارضة لها بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة عوارض مفارقة اياها لا يعتد بها تعددا او تشخصا فلم

لا يجوز ان يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة قال الكاتبي عرض المستدل فيهما ان المحرك للجسم

المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر في اقتضاء الجسم للحركة زوال حالة ملائمة او شرط آخر لم يكن المحرك ذات الجسم بل

مع زوال تلك الحالة فلا يقدح في ذلك الغرض لكن لا يتم هذه الدلالة على ان في الاجسام قوى هي مبادئ حركاتها والثاني

ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعمت الحركة جميع الاجسام وفي جميع الاوقات وهو المراد بقوله وهم والتالي باطل لانا

نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة

لعمت الحركة بقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على اشتراك الاجسام

في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية لحركة بنفسها وهو ثم لجواز ان يكون هناك حقائق مختلفة متشاركة

في كونها جواهر مهتدية في الجهات فيقتضي بعضها حركة بنفسه دون بعض آخر وعلى تقدير التسليم وضع الجسم جاز أن
يكون اقتضاؤها الحركة مشروطا بشرط لا يتم ولا يدوم فلا يلزم من كون الجسم المشترك هو المحرك بعينه أن يعم الحركة جميع الأجسام
في جميع الأوقات ولما كان فيهما ما يطرد سؤال وهو أن يقال الطبيعة أمر مستمر الوجود كالمحرك فهو عام للأجسام ولم يلزم من
اقتضائها الحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة إلى جميع الأجسام وفي جميع الأوقات فلم لا يجوز أن يكون الجسم المتحرك أيضا
محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين فانتقض الدليلان كلاهما أجاب بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة
المستلزمة في حال ما فإن الطبيعة مختلفة في الأجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل في حال من الأحوال وهو الخروج
عن المكان الطبيعي مثلا فيقتضيها ليحصل به فلا تكون لذاتها مقتضية للجزء الأول حتى يبقى الجزء الأول ببقائها
بل يقتضي الجزء الأول ليحصل بها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الأول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع الأجسام
لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع الأوقات لجواز انتفاء الحالة التي يكون الطبيعة مقتضية للحركة
فيها ولا يخفى أن هذا الجواب كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن أصل الدليلين كما أسلفنا في الجواب عنهما والمشهور
أن المقولات التي تقع فيها الحركة أربع الأين والوضع والكم والكيف وما في المقولات لا تقع فيها الحركة وأشار
إلى بيان ذلك بقوله فإن بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تنعدم بعدم أجزائها وانفصالها تابع وكذا في
الحركة تقع دفعة ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال يعني أن مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة لأن الجوهر إما
بسيط أو مركب فبسائط الجوهر إنما توجد وتنعدم دفعة لا تدريجا أي ذلك أن المراد بحركة شيء في مقولة أن ذلك
الشيء بعينه ينتقل من نوع من تلك المقولة إلى نوع آخر منها أو من صنف من نوع إلى صنف آخر منه أو من فرد من صنف
إلى فرد آخر منه فالجوهر إن لم يكن حالا في جوهر آخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة في المقولة وإن
كان حالا في جوهر آخر فالجواهر التي ينتقل فيها المتحرك من نوع إلى نوع أو صنف إلى صنف أو فرد إلى فرد لا يوجد شيء منها
في زمان وإلا لما وجدت الحركة حال الحركة لأن الاستقرار في الزمان ينافي الحركة وإذا كان كل منها في آن فلا يخلو من أن يكون
بين جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء منها موجودا فيه أو لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الآنات
وهو ممتنع والأول يلزم منه أن لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو ممتنع بالضرورة أما الملازمة فلأن المتحرك
إما محل ومادة ولا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية فإن قيل هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات
الأخر فإن بقاء الموضوع فيه بدون الكيفيات وسائر الأعراض جائز فلا يلزم من خلو جسم عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك
حال كونه متحركا كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر واعترض عليه بما مر وإن لم يلزم فيهما ذلك
لكنه لزم محذور آخر وهو أنه إذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات مثلا لم يمكن أن يوجد في ذلك الزمان حركة في الكيف لأن الحركة كما
تنتفي بانتفاء المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم أن لا يكون هناك إلا كيفيات هي موجودات
آنية لا يوجد شيء منها في الأزمنة الواقعة بين تلك الآنات فإن سميت مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة فلنسم مثل صيرورة
الأرض دفعة ماء ثم هواء كذلك ثم نارا كذلك أيضا حركة وأيضا لم تكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد
ضرورة أن الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه بإزاء قطعة
من الآخر فمثل هذه لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا مخلص إلا بأن يكون للمتحرك الآني فيما بين المبدأ والمنتهى

المراد أن الكيفيات دون سائر الأعراض لا تتقوم الموضوع بها بل
الأمر بالعكس بخلاف الصور التي في الهيولى فإنها تتقوم بها الهيولى
فافهم وجود ... دون الصور بخلاف الأعراض منه

اى واحد منه لكنه غير منقسم يمكن ان يعرض للجسم بسبب استمراره وعدم استمراره ايون غير متناهية كل واحد منها
يعرض في آن فقط وكذا المتحرك الكيفي فيما بين مبدأ الحركة ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان يعرض فيها كيفيات
غير متناهية يعرض كل منها في آن فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فقد اورد الايون والكيفيات و
الاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقطة التي يمكن فرضها في خط واحد مساوة وكما اذا
فرض عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض فيه نقط لا تقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة اينان
او كيفيان وجب ان يكون ما بينهما بحيث يمكن ان يفرض فيه اينا او كيفا لا تقف على حد فلو ومثل هذا الحال السيال
الذي يتبدل افراده على محله مع بقاء تشخصه لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الجواهر
واعترض عليه بان المادة الشخصية العنصرية انما تتوقف على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان تتبدل
عليها الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقاء ها تشخصها فتكون متحركة في الجوهر كتحركها في الكيف والفرق
بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا بشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز
خلوها عن تلك الصور باسرها مع بقائها موجودة وهذا القدر كاف في كون تلك الصور جواهر مقومة لمحلها فليس
يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعمتم وكما ان الهيولى لا
تتحصل وابا متعينة بالفعل الا ان تتصور بصورة معينة والذات اذا لم يكن متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها
من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد وان يكون حال تحركها متحصلة بالفعل اى متصورة بصورة معينة من
ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالضرورة لانا نقول سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن
لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لانا
نقول هي مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع الصورة الاخرى ذات متحصلة اخرى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة
حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فليس هناك حركة اصلا قيل وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا
بالقوة لا تتحصل موجودة الا بالصورة المعينة وذلك لما تقدم من بيان وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها
تابعة للصورة فلو كانت هي في ذاتها متحصلة بالفعل لما كان كذلك والبحث في ذلك تعد محالا اولا وايضا بما يتم
الثاني عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يتم في عدم حركتها وحركة الجسم في الصور النوعية والشخصية واما الجواهر
المركبة فوقوع الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها في بعض بسائطها وحده او في جميعها معا وقد عرفت استحالته ولان الحركة
في الجواهر المركبة انما وما ذكره من انها تنعدم بانعدام جزء منها فمعناه انه ان وقعت الحركة في جوهر مركب فلا بد ان يزول
ذلك المركب عن محله تدريجا حتى يحصل مركب اخر وانعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعي
لما بين من امتناع الحركة في الجواهر البسيطة فانعدام المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة
بالمفهوم بل هو تابع لمعروضه فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا لانه لو بقي على
حالة واحدة عند تغير الموضوع او تغير مع عدم تغير موضوعه لكان المضاف مستقلا بالمفهوم وهذا فرض محال
وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء
سخونة من ماء اخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونة اضعف من سخونة الاخر فهذا انتقال من نوع من الاضافة الى

الاشتداد

الاشارة الخامسة آخرها اعني الاصعب انتقالا لانه يجب اذا تحرك الجسم في الاضافة تبع الحركة في مقولتها الضعيفة
اعني المعروضة التي هي من الكيفيات كذلك النار اذا كان جسم مكانا اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان آ
مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على يمينه وصار يسرته ثم تحرك بنسبة الى وضع فهو كذلك
او صار فوقه انتقل الجسم في هذه الصور الثلاث من اضافة الى اخرى تبعا وتبعا للحركة في معروضها وكذا الاين فيها
هذه الاضافات باعتبارها مع تغير موضوعاتها وانسبها الانتقال ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافة مع
مقولاتها على حالها المعروضة لها او تعيرت فانسبها بلا تغير في معروضها الا انتقلت بالمفهومية وكذا معنى
طبيعتها بجنسها بالمفهومية بل هو تابع لمعروضها لما ذكرنا في المضاف واعترض بان هذا الدليل بعينه جار في سائر
الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية فان الاين والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا نزاع
بل وأجيب بان ليس معنى عدم استقلال المضاف وما في المفهومية بحيث كونهما نسبة حتى يرد عليه النقض فيما سلم من الاعراض
النسبية بل معناه كونهما تابعين لمعروضهما في الاحكام وأما الجدة فتبع وضعه فلا يقع فيها حركة واعترض بان انما
اذا تحركت الى النزول والصعود فلا شك انه متغير هيئة احاطتها تبعا للحركة في الاين واما مقولتنا ان يفعل وان
ينفعل فقد التبع اثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا
والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد
في الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعده وفوت التسخن فبينهما زمان سكون
كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين
او كان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخن او التبرد فقط من غير ان يصل من احدهما الى الآخر فلم لا يجوز
انتقال الجسم من السخونة الى البرودة لا يكون بحيث ما فيه والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة باقية في الكيف
لا يكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هنا
حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحال ان التسخن في زمان والتبرد في زمان آخر وليس بينهما زمان سكون بل
آن هو الفصل المشترك بينهما والحق ان الحركة فيهما تبع للحركة في غيرهما لانهما انفعالات تدريجية فلا يستقلان
في الشأن فالتغير والحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة او ارادة او طبيعة او في الآلة واما في القابل وذلك
لان العزيمة قد يتجدد شيئا فشيئا والطبيعة قد يجوز كذلك والآلة قد يكل هكذا فهي جميع هذه الصور يتبدل الحال اولا
في الارادة او في الطبيعة او في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما في القابل فربما ينتقص
قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية ولا يخفى ان التبدل في التأثر
يستلزم التبدل في التأثر فتقع الحركة في المقولتين تبعا فهي الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة المكبوبة على
كصدع الآنية عند الغليان وحركة اجزاء المعتصر في جميع الاقطار على التناسب اشار الى تفصيل وقوع الحركة في المقولات
الاربع هذا بالكم والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والآخر النمو والذبول اما التخلخل فهو
ازدياد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وقد
يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم آخر غريب كما في القطن المنفوش

والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه
وهذان من مقولة الحركة في الوضع ويطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه وهما من باب الكيف واستدل
بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي
قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يعرض من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل او
بالعكس وهو التكاثف في بعض الفضلاء وانما بنى ذلك على الهيولى لانها عندهم قابلة محض تتوارد عليه الصور والمقادير
المختلفة من غير ان تقتضي معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه
ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى
بل يتأتى على رأي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان
نسبة الجسم الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة
فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد
في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة على ان اشتراط الانفصال
في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار
البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بقاسر فجاز ان يكون للقسر
حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود
بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع اوليس امكان اختصاص كل جسم بمقدار
معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره
الامام بل نقول ان اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص هو الصورة الجسمية فيكون [illegible] على هذا
التقدير فلا يقبل الجسم مقدارا آخر غيره [illegible] لانه يمكن انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار آخر بان
تبدل عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار آخر وصورة اخرى لانا نقول الهيولى عندهم لا تكون متحصلة
بالفعل الا بانضمام صورة اليها فما لم ينضم اليها صورة ولم تتحصل بالفعل لا يتصور انتقالها من مقدار الى آخر كما سبق
ايضا بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان
والمصنف ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الصغيرة الرأس يكب على الماء فلا يدخلها الماء فاذا مصت مصا
قويا وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل برأسها هواء من خارج ثم يكب عليه دخلها وبهذا الطريق يملؤون
الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المسام بماء الورد وما ذلك الدخول لخلاء حدث فيها بان يخرج بالمص
منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه على رأيهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث
في الهواء الباقي تخلخلا وكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء
تكاثفا فصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء والثاني
الآنية اذا ملئت ماء وسد رأسها واغليت فعند الغليان ينصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان فعل تخلخلا
في الماء وازداد بذلك حجمه بحيث لا يسعه الآنية فينصدع وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا اذيب عاد الى

الاول

الاول فظ انه لم يكن انفصل هذا من حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما ساواه حين هو عاد الى حجمه الاول بل صغر

حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام وليعلم ان النمو هو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع

الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو او هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما

ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية وما الامام المشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عنه

فان الاجزاء الاصلية والزائدة والمتحللة وكل واحد منها على مقداره الذي كان عليه بعينه بما عرض لكل واحد

منها في انه او صغر او كبره لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية ازداد مقدارها

عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك بدخول الاجزاء الزائدة في مسامها وتشبثها بها وينقص مقدارها

عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان انضمام الزائدة بعد المداخلة

الى الاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام

واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا اول ما عرفت ان الحركة

شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة

الى صنف آخر منه او من فرد من صنف من تلك المقولة الى فرد آخر منه وحاصله ان تتوارد افراد مقولة على شيء واحد

بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا تتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض

لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض لما كان له المقدار الصغير مع امر آخر ينضم اليه وكذا المقدار

الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير

فمحل المقدار الصغير جزء من محل المقدار الكبير في جانبي النمو والذبول متغايران فلم تتوارد المقادير على شيء واحد بعينه

فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وملخصه ان ظاهر ان لا اثر لانضمام الزائدة بعد المداخلة الى الاصلية

على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المطلب لان مجموع الزائدة والاصلية غير الاصلية وحدها سواء

انضم اليها على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يتصل كذلك وكذا الحال في السمن والهزال فانهما ليسا

من قبيل الحركة في الكم هذا لكن الحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور

الاربع تتوارد على شيء واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدأ نموه الى منتهاه شخص واحد بعينه لا تتبدل تشخصه

بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدأ ذبوله الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانفصال

ما ينفصل عنه فان زيد الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وصارت اضعافا مضاعفة لما كانت في حال

الطفولية وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته وصارت عشر عشير لما كانت في حال الشباب

لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم بطلان

الكمون والبروز لكذب الحس لها اسا والى اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة واستشهد على وجودها الحس

فانا نشاهد الماء البارد يصير حارا انما بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة يتوقف على بيان امرين الاول

ان محال الكيفيات قد تتغير فيها مع بقاء طبائعها النوعية والثاني ان ذلك التغير يكون تدريجيا لا دفعيا ولم يتعرض احد

منهم لبيان الامر الثاني بل فصوا فيه بما يحس من انتقال الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن انتقال

الجسم

الصفرة من الجوهرية الى الحلاوة ومن الحصرمية الى الحمرة كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات
متوسطة في آنات بينها الا انه لقصرها ولانشغال الحس بغيرها لا يحس بتلك الكيفيات بل بكيفيتين على انهما متواصلة ولا يكون
هناك تغير بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهبي
الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجوه الابطال في مباحث المزاج والمصنف اشار ههنا الى ابطال
مذهب الكمون والبروز واستشهد على ذلك بكذب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه اجزاء نارية كامنة كان يحس
بحس حرارة باطنه من ادخل يده فيه اذ لا يفرق التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلا منا لما الحس وفي الاين والوضع ظاهر
اي وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة كما بالحس واما في الوضع فلان
للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما
في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية معا كما في غيره فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع
لا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على سبيل التدريج من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن
مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته
لمجموع الاجزاء على ان ما ذكر لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن
من الحاوي ولا حاوي له ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والفاعل واختلاف المتقابلين والمنسوب
اليه مقتض للاختلاف وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام اختلاف الحركات
قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد توصف بالتضاد وقد
توصف بالانقسام فيشرع في هذا المبحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان
تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلافه ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة
الباقية بمنزلة العرضي لا يختلف باختلافه ماهية الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها ايضا فسواء على ذلك
انه اذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك والمحرك والزمان نوعا
لان تنوع المعروضات او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع واحد كالحرارة بموضوعين
مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر انه لا اثر للاختلاف
بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا واما الازمان
فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة
للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي تجعل الزمان
عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى نوعا اختلف الحركة نوعا وان كان ما فيه
واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى
السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا
اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدأ والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة مع
على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ

الحمرة

في المحصور ثم السلسلة ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتضى الاختلاف واراد بالمتقابلين
المبدأ والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي وقعت الحركة فيها يعني ان اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة
فيهما نوعا واختلافهما بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة فيهما نوعا اعني عدم اتحاد هذه الثلث فيهما نوعا
واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة
زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته بها
الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع
لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدته الشخصية تستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس ولذا اكتفى بوحدة
الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واراد بالمقدار
الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع يعني ان الوحدة الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية
لهذه الامور الثلثة لا يقال ينبغي ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد
في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في
زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على
الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والنقص والتسود في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا مدخل لها في كون الحركة واحدة
شخصية فان المتحرك بمحرك اذا تحرك بمحرك آخر قبل انقطاع حركته فالحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة
لاتصال المسافة ولا تميز في تلك الحركة توجب الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى
محرك آخر ولا يفرق فيها بالفصل ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في
نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية
فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل
الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثر اعني الحركتين فلما تحققنا ان الاثرين
متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية قلنا ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد
الموهوم فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي والواقع بهذا المحرك امر جزئي
مغاير للواقع بذلك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين اقول قد مر آنفا ان الحركة بمعنى الكون في الوسط ليس
امرا كليا بل هو واحد بالشخص مع انه لم يتم الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج بما اوردنا عليه من الاعتراض
نعم يرد عليه اعتراض آخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض
الآخر مستند الى محرك آخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد
منهما لكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل من هذين المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد
بالشخص بلا اشتباه فالصواب ان يعلل هذا المطلب بان حجرا واحدا بالشخص مثلا اذا تحرك بالقسر في مسافة بعينها
من مبدأ الى منتهى معين في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان دافعه زيد او عمرو او غيرهما وذلك معلوم
بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك نصوا على جواز توارد علتين مستقلتين

على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل ونحن نجيبا في بحثه انه يجوز توارد هما على سبيل التعاقب ايضا ولنرجع
اليه ان اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر بالتضاد
بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحجار والنار مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع
تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس ومن البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول وبالعكس
من وضع الى وضع آخر وضد الدور بالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة الى الحجر و
النار بالقوة القسرية والطبيعة المتضادتين وتضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة
او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه لا تضاد فيه اذ لا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب
او على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي الزمان ولا يتصور للزمان زمانا ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان
مع اتحاد ما فيه وكذا النشو والنقص مع اتحاد الطريق اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد
علل متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد من هذه العلل فتحقق المعلول في صورة بدون ما يدعى عليته
لا يدل على عدم عليته لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد
المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المتحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد
الحركات ليس لتضاد المحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون
تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه والى هذا المعنى اشار بقوله وتضاد الاولين للتضاد اي تضاد المبدأ والمنتهى
مقتض لتضاد الحركة وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول
وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما يعرض مبدئيهما من التضاد لعارض كون احدهما
في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والاخر بالعكس وكذا الذي هي فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض لا يوجب تضاد
المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق بالحركة تضاد الحركة مع ان هذا اشد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده
وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصيته بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض او على ما يتعلق
به فلا استبعاد فيهما اذ صدق تضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان
يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة واعلم ان الامام قد اعترض في تضاد الحركة بتضاد المبدأ والمنتهى من حيث
وصف المبدئية والمنتهائية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين والذاتين اذ لو لم يعرض لهما
كونهما مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين
الوصفين العارضين اعني وصفي المبدئية والمنتهائية لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين
علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين
متضادتين اقول كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متأخر
عن وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتأخرين علة للآخر فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة
مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى وهم قد صرحوا بان لا تضاد في الحركات المستقيمة الا بين
ما مبدأ احديهما منتهى للاخرى وبالعكس بل يلزم التضاد بين المستديرتين ايضا بالشرط المذكور اعني اذا كان مبدأ

احدهما منتهى للاخرى وبالعكس ومع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة وكذا بين
المستديرتين اول ما ذكروا على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين والا فلا يتصور غاية الخلاف بين المستقيم والمستدير
وكذا بين المستديرتين وقد ذكرنا في بحث الكيفيات المختصة بالكم وجه قولهم مع ما يرد عليه فليرجع اليه هذا فان قيل
على هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى
ذلك لا يتحقق ما اعتبروه في التضاد من غاية الخلاف في التباعد وهم مصرحون بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر
والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث خصوصهما اذ لا حركة ح بل من حيث
التوجه اليهما فيعتبر حال الجهة وههنا العلو والسفل هما المركز والمحيط فهما من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف وفيهما
التباعد واما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام المبدأ والمنتهى ولا بحسب انقسام الفاعل لان الحركة تنقسم بالذات وذلك
ظاهر بل يعرض لها الكثرة بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة اللذين هما كم بالذات فبحسب انقسامهما يعرض لها الانقسام
واما المبدأ والمنتهى وكذا الفاعل اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منها وعلى فرض الانطباق ولا شيء
منها كما بالذات حتى ينطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام بحسب انقسام هذه الامور الثلثة والى هذا
المعنى اشار بقوله ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام واما المتحرك فمن حيث انه محل الحركة وانقسام المحل يوجب
انقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه الا ان الحركة حالة في المتحرك حلول السريان كالسواد في الجسم اذا
كان المكان عبارة عن البعد على ما هو راي افلاطون وشيعته لكن الانقسام الذي يلحق المسمى بالحركة على حاله وعلى
امتداده فان سمي مثل هذا انقساما للحركة فانقسام المتحرك فلا مساحة واما الانقسام الكمي الذي هو تكسر امتدادها
الوهمي الى ما له من الاجزاء المفروضة بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام
المسافة او الزمان ويعرض لها كيفية بسببها تكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا يخلف عنهما
لا بد للحركة من زمان ومن امتداد في الاين او المقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا باس بتسميته مسافة وان كان
الاسم بالاطلاق لما في الاين فيعرض للحركة كيفية تشتد وتسمى سرعة وتضعف وتسمى بطيئة ويعبر عن السرعة
بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاقل او المسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر وعن البطوء
بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا
يختلف نوع الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء لان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والضعف ولا شيء من الفصول
يقابلهما ثم كل من السرعة والبطوء هل ينتهي الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا حظ لها من البطوء وبطيئة لا حظ لها من
السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه بالاصول
هو الثاني لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احدى المقولات الاربع وكل منهما منقسم لا الى نهاية
فكل حركة نفرضها فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك
الزمان نصف تلك المسافة سريعة وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن للحركة اقل منه
فيه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض وح يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطوء وبحسب تلك المسافة بطوء بلا
سرعة وهو ضعيف لان تلك السرعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة

سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان وسبب البطؤ الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل
السكنات والا لما احس بها انصف بالمثال ذهب المتكلمون الى ان سبب البطؤ تخلل السكنات والفلاسفة نفوا
ذلك واختار المصنف مذهب الفلاسفة فقال لو كان سبب البطؤ تخلل السكنات لما احس بالحركة المتصفة بما
لسرعة المماثلة للبطؤ والتالي باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يجري ليلة
من اول اليوم الى نصف النهار جريا سريعا الى الحركات المعدودة في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم
الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك انه ازيد من المسافة
التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب ان يكون السكنات المتخللة بين حركات الفرس في
ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة
في سكنات تزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركته سريعة في الغاية ولا نرى شيئا من تلك
السكنات وقالت الحكماء سبب البطؤ الممانعة الخارجية او الداخلية اما الداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا
لبطؤ الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان بحمل ولا يصلح سببا لبطؤ الحركة
الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا للامر وما نعا عنه واما الخارجية كغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح
لبطؤ الحركة الطبيعية كما في الحجر في الماء كما يصلح سببا لبطؤ الحركة القسرية والارادية كحركة السهم والانسان
فيه وقد يكون السبب في بطؤها نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف
لوجود زمان بين آني الميلين ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان كل حركة تكون لها رجوع
عن السمت التي كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب الاول بعينه ويعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف
او الى صوب آخر غيره ويعبر عنها بذات الزاوية لا بد لها من حدوث الزاوية عند الرجوع لا تكون متصلة بل يتخللها
سكون قبل الرجوع ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة تنتهي الى سكون وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة
الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع وهو ظاهر او ترجع على سمتها او تنعطف الى سمت آخر وعلى التقديرين
لا بد من سكون ما بين هاتين المستقيمتين ومنعه بعضهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما
المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آني لان الحد الذي هو منتهى المسافة
الممتد لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن تمامه حدا فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد
منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن الوصول
لان العلة الموجبة يجب وجودها حال وجود المعلول ثم ان اللاوصول ايضا آني ضرورة ان زوال الوصول الذي
لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون ايضا
آنيا وان ميل اللاوصول غير ميل الوصول لامتناع اجتماع الميل الى حد مع الميل عنه فبين الآنين زمان لامتناع
تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه والا فالى المنتهى او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب
ان الميل الذي هو علة الحركة كما انه علة الوصول الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس هما ميلان معا
ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة الوصول الى المنتهى موجود في آن الوصول لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة له

كالحركة

كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة اللاوصول آني لم لا يجوز ان يكون زمانيا

كالحركة او لم يكن نفس المجموع على وجه يستجمع فيه الامور المذكورة وهو ان يقارن الوصول آني وكذا اللاوصول آني لانهما

آنيان فبين الآنين زمان سكون لما ذكرنا انهما والجواب المنقض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة

سيما اذا كانت على الجسم مصموتة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود

التي المتفرقة والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات والحل انا لا نسلم ان اللاوصول آني فيه لم يوجد امرا نسبي الوصول

الذي لا ينقسم ولا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول ايضا منقسما زمانيا فلنا لم فان الانطباق والموازاة والمحاذاة

والتماس والوصول وامثالها آنيات لانها انما تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زماني اذ لا يحصل الا

بعد الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك ومال الى الانطباق على الجسم الاخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع حركته

ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة مما لا يحصل الا في زمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرناه

وقال الحكماء لا شك انا لا نعتماد المحلث للحجر المتحرك صعدا يبطل الاعتماد اللازم فيصعد الاعتماد المحلث للحجر ويضعف

بمصاكات الهواء المخروق متدرجا الى الضعف الى ان يغلب اللازم المحلث فيرد الحجر ولا شك ان غلبته على المحلث انما

يكون بعد التعادل بينهما اذ الانتقال من الغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل

يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المحلث مع تعادلهما

وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فلم لا يكفي آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول

والرجوع حتى يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات وانما

المسكون لتخلل السكون بين المستقيمين فلكل من الفريقين ايضا في اثباته طريق فقال الحكماء انه يجب وجوب السكون

بينهما فاذا فرض ان صعد الحجر ولم يهبط الجبل ونزل في الجو بحيث يماس سطحيهما فلا شك ان سطح الحجر له

راجعه وجب وقوف الحجر ولم يتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل

بمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم صريح البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو

بمصادمته الحردلة ولعل من الحردلة لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة المفروضة بل ترجع من بعيد فاذا وصل اليها

رجع ووقف ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك فرض محال ويجوز استلزامه المحال الذي هو وقوف الجبل وقالت

المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا توجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة الهابطة لا السكون ولا توجبه الاعتماد

المحلث فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب ان تعادل الاعتمادين

يوجب السكون والسكون حفظ النسبة فهو ضد يقابل الحركتين وفي غير الاين حفظ النوع السكون يقابل الحركة

فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فمعنى حفظ النسبة الحاصلة للجسم الى اشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا

في المكان الواحد واما في المقولات الثلاثة الباقية فمعنى حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغيير وذلك بان يقف في الكم من

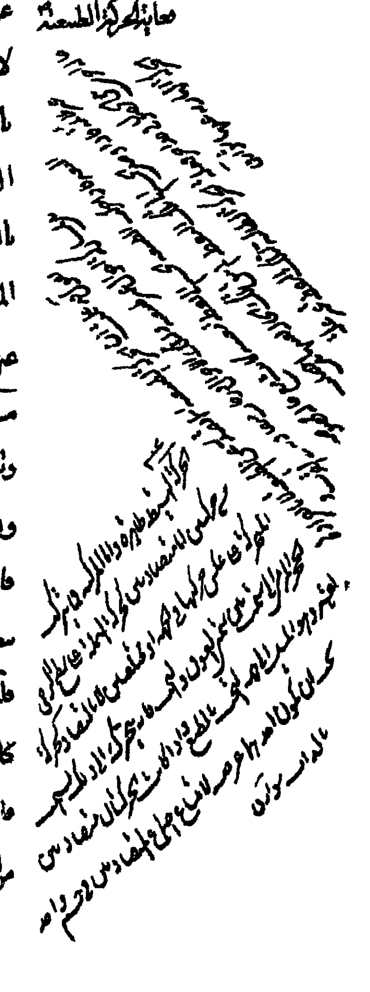
غير ذبول وتحلل او تكاثف في الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر

وجودي مضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلاث قد تكون من صنف الى صنف او من فرد الى فرد فتكون

النوع هناك محفوظا لا سكون فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار بقاء ما فيما تقع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة

عامر شانه الحركة فيكون بينهما تقابل العدم والملكة ويفيد عما من شانه ان يخرج عدم حركة الاعراض والمفارقات
وطار السكون في مكان لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو يضاد هما معا تضادا مشهوريا والى هذا المعنى اشار
بقوله بين الحركتين ويضاد التضاد ما منه السكون فلا يعرض له تضاد كما يعرض للحركة لكن تضاد السكون انما هو
تضاد ما عنه السكون اعني المقولة التي يقع فيها السكون فان سكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة لان
لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقرا فيه زمانا اقول هذا انما يصح اذا اريد بالسكون المعنى
الاول واما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد لا امتناع في ان لا يتحرك جسم في شيء من الصنفين فان لما
مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحرارة ولا في البرودة ومن الكون طبيعي وقسري وارادي الكون اعني حصول الجوهر في الحيز
اعني الحصول الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي وقسري وارادي لان مبدأه ان كان خارجا
عن ذاته الكائن فهو قسري والا فان كان مقارنا للقصد فهو ارادي والا فهو طبيعي وطبيعي الحركة انما يحصل عند
مقارنة امر غير طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة ثابتة قارة الذات وعن الثابت لا يكون مقتضيا
للثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر اخر الى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي ليرد الجسم اليه فيقتضي لمرد الطبيعة
الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال عن ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة
تقتضي رده الى ذلك الامر الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم تقتض الحركة فقصد الجسم
عن الحركة عند رده الى الحالة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا تكون الحركة الطبيعية دورية
لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الوصول الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي
بالحركة فكل حركة طبيعية فهي تستدعي هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات
الدورية كذلك لان كل نقطة تفرض ان تكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب
بالطبع مهروبا عنه بالطبع فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون
المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل نقطة فرضت في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع مهروبا
عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة واحدة لان الهرب عنها بحركة غير الحركة التي بها يطلب الوصول اليها بالطبع وقسرتيها
مستندة الى قوة مستفادة قابلة للضعف يعني ان الحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من خارج
وتلك القوة قابلة للضعف ولا تزال تضعف بمصادمات الجرم المخروق بالحركة الى ان تصير مغلوبة فتستولي الطبيعة
وتعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة فقط بخلاف الحركة الطبيعية
فانها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي وتفرض البساطة ومقابلها اعني التركيب للحركة حاصرة يعني لا
مصوري السكون تركيب فانما تفرض البساطة والتركيب للحركة فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي
قلنا الاول هو واحد وانما توهم التعدد في علته وتحقيق انها الطبيعة فقط وان الارادة تركت ارادة الى الحركة فان
كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة
فانها قد تكون تفعل الشدة والضعف حال اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت فظاهر انه ليس
من التركيب في شيء وانما الموجود فيهما هو اشتداد والحركة قد يكون بالذات وهي الحركة التي تحصل الجسم على الحقيقة

مغايرة الحركة الطبيعية



وقد يكون

وقد يكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم بقاء
مناسبة مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد
لا يكون قابلا لها كالعرض الحال في الجسم المتحرك وقد يكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد يكون مركبة كحركة ساكن
السفينة اذا تحرك بالذات وبالعرض ايضا ثم قيل الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم
الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين اي كل الدعوى ودليلها كلاهما باطل اما الدعوى فلان الحركة المركبة
قد يتصور في المتحرك بالقسر كالحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة من الحركة القسرية
والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رمي اليه بل الى سمت مائل الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة كالطير
اذا رمي الى سمت وهو يطير الى سمت اخر فانه يحدث منها حركة مركبة بين السمتين اعني سمتا رمي اليه وسمتا يطير
هو اليه واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية تم والسند لا اصل له
المذكورة ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضي اليه وقد اختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس الانواع
الاربعة هل هو معلل بمعنى غير الاجتماع دائم لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى اخر يعلل بالحركة و
السكون وذهب ابو الحسين ونافي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية
فاشار المص الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اي الحصول في الحيز ولا انواعه اي الحركة والسكون بما يقتضي
الدور وهو الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول
في الحيز وانواعه بها لزم الدور والخامس متى وهو النسبة الى الزمان او طرفه اي الخامس من المقولات التسع متى
وهو نسبة ما للشيء الى الزمان وهو كونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع
في الزمان ويسئل عنه بمتى ثم المتى كالان حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة
معينة وغير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك
بان يقع اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الان وهو ظ ولما كان متى نسبة الشيء الى الزمان اشار الى ماهية
الزمان فقال وهو اي الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار اخر قال الشيخ في
الشفاء الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتأخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما يكون
في المتأخر من المسافة لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة معا فيكون
للتقدم والتأخر في الحركة خاصية تلحقها من جهة ما هي الحركة ليس من جهة ما هي للمسافة فللحركة مقدار ينقسم الى
المتقدم والمتأخر والزمان هذا المقدار وقوله العارضين لها باعتبار اخر معناه ان هذا التقدم والتأخر العارضين
لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه الحكماء بل باعتبار اخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المص
على ما مر في مبحث التقدم وانما يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضاتها اي مقولة متى انما يعرض
بالذات للمتغيرات كالحركة وما يشبهها من الامور ويعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض وانما الاجسام
لا يعرض لمتى الا باعتبار صفات متغيرة لها كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى ولا يعقل وجوده دونها
وعدمه اليه اي لا يعقل وجود معروض المتغيرات ولا عدمه الى الزمان الا ان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات

ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغاير متقدمة على الزمان لان الشيء متقدم على مقداره القائم به فيكون معروض المتغاير متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو فرض وجود المعروض او عدمه لزم الدور والطرف

يعني الآن المعروض كالنقطة يعني كما ان النقطة ليست جزء من الخط كذلك الآن ليس جزءا من الزمان وذلك لانه حد مشترك

بين الماضي والمستقبل من الزمان والحد المشترك بين الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا لما امكن تقسيمها الى

ما اريد تقسيمها اليه لان التنصيف يكون تثليثا والتثليث تخميسا وعلى هذا وعدمه في الزمان لا على التدريج

جواب عن معارضة تقريرها ان الآن جزء من الزمان لان عدم الآن اما دفعي او تدريجي والاول باطل والا لكان الآن

زمانيا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد فقط فيكون زمانيا اي منقسما بل يكون زمانا لا آنا والثاني

يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده اذ لو لم يتصل لكان الآن الاول في الزمان الذي بينهما لا موجودا

ولا معدوما وهو محال وتتالي الآنات يستلزم تركب الزمان منها وتقرير الجواب ان هناك قسما ثالثا بيانه

ان الحصول التدريجي حصول ماله هوية اتصالية منطبقة على الزمان كالحركة التي لا يتصور حصولها في الآن اصلا

وغير التدريجي اما ان يكون حصولا في طرف الزمان اعني الآن لا في الزمان ككون المتحرك في حد معين من حدود المسافة

مما بين المبدأ والمنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في زمان قطعا او حصولا في الآن والزمان معا كالوصول الى المنتهى

فانه يوجد في آن ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين آني دفعي الا ان احدهما مستمر في زمان بعد ذلك الآن دون

الآخر واما ان يكون حصولا في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان

مثل كون الشيء متحركا فان هذا لا ينطبق على الشيء في طرف الزمان لان الحركة زمانية بل يصدق ذلك على

الجسم في كل آن يفرض من الآنات زمان حركته فهذا القسم واسطة بين التدريجي الذي هو القسم الاول وبين

الدفعي الذي يتناول الوجهين المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان لا يجب ان يكون تدريجيا فعدم الآن في الزمان

الذي بعده لا بمعنى الانطباق فلا يلزم انقسام الآن وكونه زمانيا بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آنا الا ويكون عدم

فيه فالآن طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا يحدد وفيه قبل الكلام في حدوث عدم الآن وهو

آني دفعي اول كل ما هو عين الزمان والآن يوجد في احدهما واما فيهما فلا يمكن ان يوجد فيه والا لزم التسلسل فان الزمان

لو كان موجودا في الزمان لكان ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان آخر وهكذا حتى يتسلسل وكذا الآن لو كان موجودا

في الآن لكان ذلك الآن ايضا موجودا في آن آخر ولزم التسلسل واذا تمهد هذا فلا نسلم ان وجود الآن في آن حتى يتصل

آن عدمه بآن وجوده ولو سلم فلا نسلم ان عدم الآن آني فقوله لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد

فقط قلنا انعدام الآن شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لا لعدمه امتداد وهي لا لوجوده والنزاع فيه والتسلسل

ما مر آنفا وحدوث العالم يستلزم حدوثه يعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان

حادث لان الزمان من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اي الوضع هيئة

تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى بعض ونسبة اخرى تقع بين اجزائه والاشياء الخارجة عن

ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون رأسه

من فوق ورجله من تحت ولهذا ينصرف الانتكاس وضعا آخر وفيه تضاد فان القيام والانتكاس وجوديان

سعادات

بعامات على موضوع واحد بعينه ما عائد للحاف وشدة وضعف لان الشيء قد يكون اشد انتصابا او انحناء من غيره
والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع
دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة التملك اي الملك ويسمى الجدة ايضا نسبة الشيء اي هيئة تحصل بسبب نسبة
الى ملاصق ينطبق احاطته او ببعضه بانتقال المحاط وينتقل بانتقاله فيرد ما لنسبة معناه المصدري بل ما يترتب عليه من الهيئة ويكون
ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها او عرضيا كنسبة الانسان الى قميصه الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما
ذهنا والاقوم التسع يعني ان الثامن من المقولات التسع هو ان يفعل وهو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كالحال
التي للمسخن ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل وهو تأثر الشيء من غيره كذلك كالحال التي للمتسخن ما دام يتسخن وذهب
الامام وجمع من المحققين منهم المصنف الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر
كل منهما الى مؤثر ويتحقق هناك تأثير وتأثر آخران ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل تأثير
وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تأثر وحصول حتى الذي من قبيل ان ينفعل
وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل
هو ان يفعل وحال المنفعل هو ان ينفعل وقال الشارح انما اوثر لفظا ان يفعل وان
ينفعل على الانفعال والفعل لانهما قد يقال للحاصل بعد انقطاع
الحركة واما المقولة ما كان توجها الى غاية ما من وضع او كيف
او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ
ان يفعل وان ينفعل مخصوص بذلك
الحمد لله اولا وآخرا وظاهرا
وباطنا

لانها في الاحتياج فلا حاجة الى الجواب الذي ذكره واعلم انهم اختلفوا في ان القدرة اي الصفة التي تؤثر وفق الارادة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة
بالطرفين على السواء واتباع المص وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد واختلفوا ايضا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى انها قبله وانها في المقارنة
واجب الوجود ثانيا وذهب الاشاعرة الى الاول وقد فصل الكلام في مبحث القدرة من الاعراض فلا نطول بذكره ههنا اللهم اغفر لي ولوالدي ولجميع المؤمنين والمؤمنات

المقصد الثالث

في اثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره وفيه فصول الفصل الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب
والا استلزم لاستحالة الدور والتسلسل استدلال على وجود الواجب فانه لا شك في وجود موجود فان كان
واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل
او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب الفصل الثاني في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب وذهب
المليون فاطبقوا الى ان تاثير الواجب في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه تعالى يصح منه فعل العالم وتركه
وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره تعالى فيه بالايجاب واحتج على انه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون
تاثيره تعالى فيه بالايجاب اما الاول فثابت لما مر من قبل ان العالم حادث فينفي الثاني ببيان المنافاة
ان تاثيره تعالى في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا
يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل في
الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما ممتنع على زعم المص وسائر المتكلمين على ما مر في مبحث ابطال التسلسل
والواسطة غير معقولة اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه ان غاية ما ذكرتم من الدليل لا
يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون واجب الوجود تعالى هو القادر فلم لا يجوز
ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر هو الذي اوجد
العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان في هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى والعالم والواسطة
غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الواجب تعالى اقول لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله
حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولما لم يثبت عند المص وجود المجردات اطلق القول
بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده وجود المجردات لم يثبت عنده عدمها ايضا كما قال في مقصد الفصل
الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة فللمعترض ان يقول
لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا يكون هو
الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار ولما اثبت المص بالدليل قدرة الباري تعالى اراد ان يشير الى
الاجوبة عن ادلة المخالفين تقرير الدليل الاول ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك لا يمكن لانها
تقتضي امكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لا يخلو عن احدهما
فقط لان المؤثر ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم
يستجمع امتنع وجود الاثر وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر

ملعساوين اى امكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها اى مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها وجوبه انضمام الارادة

اليها وهذا ما قيل ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان القادر هو الذى يصح منه ان يفعل بان

يريد الفعل ويجب الفعل وان يترك بان يريد الترك او لا يريد الفعل ويجب الترك فيقول ان استجمع شرائط

التاثير وجب صدور الاثر ان اراد وجوب صدور الاثر بالنظر الى استجماع الشرائط اعنى انضمام الارادة

الى القدرة فمسلم لكن لا يضرنا فانا ندعى امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر

عن ارادته وان اراد وجوب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر فممنوع وتقرير الدليل الثانى

ان القدرة على الاثر بمعنى التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر ويجب وجوده فلا يمكن من

الترك واما حال عدمه فيجب عدمه فلا يتمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع

القدرة على الوجود المستقبل مع العدم فى الحال يعنى نختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن

من الفعل فى ثانى الحال فلا ينافيه العدم بل يجتمع معه وتقرير الدليل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا

على وجود الشئ لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم

الاصلى ازلى ولا شئ من الازلى باثر للقادر وايضا العدم نفى محض لا يصلح ان يكون متعلقا للقدرة

والارادة لان معناه التاثير وحيث لا اثر فلا تاثير وتقرير الجواب ما اشار بقوله وانتفاء الفعل ليس فعل

الضد يعنى ان القادر هو الذى يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم وعمومية

العلم تستلزم عمومية الصفة يعنى ان عموم علة القدرة تستلزم عموم صفة القدرة اى قدرة الله تعالى

الشاملة لجميع الممكنات لان علة المقدورية عامة فى جميع الممكنات فالقدرة عامة فى جميعها اما ان علة المقدورية

عامة فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورة لله اقول

لا نم ان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر ولو سلم فلا نسلم

ان كل ما هو مقدور فهو مقدور له تعالى لم لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض

القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد مقدورة لهم يخصصون خلق الاجسام بقدرة الله

تعالى والمشهور فى الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضى للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى

ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع

الممكنات على السوا فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه

اهل الحق من ان المعدوم ليس بشئ وانما هو نفى محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصص فيه فلا يتصور اختلاف

فى نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا

للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته تعالى دون بعض كما يقول الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان

يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان تستعد

المادة لحدوث ممكن اخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء والمخالفون

البحث الثاني في علم الله تعالى

وهذا الأصل هو أعظم الأصول الإسلامية وفرق أعظمها الثنوية فإنهم قالوا نجد في العالم خيراً كثيراً وشراً
كثيراً وإن الواحد لا يكون خيراً شريراً فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير
هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لأنهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الإله محتاجاً
إليه فكأنهم أرادوا معنى آخر سوى المتعارف فإنهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا
إلى أن فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو أهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيراً
وشريراً اللهم إلا أن يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما يجيء عنه

طا اللهم فلا يجتمعان في واحد لكنه غير لازم مما ذكروا الأحكام والتجرد واستناد كل شيء إليه دلائل العلم
والإحكام فلم اتفق جمهور العقلاء على أنه تعالى عالم والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان أورد المصنف
أحدهما ومن استدلال الحكماء أيضاً وجهان أورد المصنف كليهما أما استدلال المتكلمين فالذي أورده المصنف
هو أنه تعالى فاعل فعلاً محكماً متقناً وكل من كان كذلك فهو عالم أما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه أن من رأى
خطوطاً مليحة أو سمع ألفاظاً فصيحة تنبئ عن معان دقيقة وأغراض صحيحة علم قطعاً أن فاعلها عالم وأما
الصغرى فلما ثبت من أنه خالق للأفلاك والعناصر بما فيها من الأعراض والجواهر وأنواع المعادن
والنباتات وأصناف الحيوانات على اتساق وانتظام وإتقان وإحكام تحير فيه العقول والأفهام
ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والأقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار
العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع أن الإنسان لم يؤت من العلم إلا قليلاً ولم يجد إلى الكثير
سبيلاً فإن قيل إن أريد بالانتظام والإحكام من كل وجه بمعنى أن هذه الآثار مرتبة ترتيباً لا خلل فيه
أصلاً وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو أولى منه وأصلح فظاهر أنها ليست كذلك
بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وإن أريد في الجملة ومن بعض الوجوه فحل آثار المؤثرات من غير العقلاء
بل كلها كذلك فإن من النار والماء وتنقيص النار ينتفعان بهما قلنا المراد اشتمال الأفعال والآثار على لطائف
الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وإن اشتملت بالعرض على نوع
من الخلل وجاز أن يكون فوقها ما هو أكمل والعلم بأن مثل ذلك لم يصدر إلا عن العالم ضروري سيما إذا تكرر وتكثر
وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز فإن قيل قد يصدر عن بعض الحيوانات العجم أفعال متقنة محكمة
في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كما للنحل وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور و
فيما بين الناس مشهور مع أنها ليست من أولي العلم قلنا لو سلم أن موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات
فلم لا يجوز أن يكون لها من العلم قدر ما يهتدي إلى ذلك بأن يخلقها الله تعالى عالمة بذلك أو يلهمها حين
ذلك الفعل وأما الذي لم يورده المصنف فهو أنه تعالى فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك إلا
مع العلم بالمقصود وقد يتمسك في كونه عالماً بالأدلة السمعية من الكتاب والسنة والإجماع ويرد عليه
أن التصديق بإرسال الرسل وإنزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فلا دور ربما تحال

قال الشيخ نعم تحقق ذلك في صحة
الكلام في اول بحث عمل ثمانية
صحة الكلام لشيء لا الا ادراكه
ولا تتوقف تصديق الرسل على كون
مكملا ثم الحصر بعض ما قال
المعجزة في الرسل موقوف
على كون عالما وقادرا الا في كونه
متكلما فلا مرتبا عند الرسل

تمسع الوقف فاذا ثبتت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كونه تكلم
عالما والطيبان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في صحة الكلام على ما صرح به الامام واما دليل الحكماء فالاول
منهما ان البارى تعالى مجرد وكل مجرد عاقل وقد مر الكلام فيه مستقصى والثانى انه تعالى عالم بذاته واذا علم ذاته
علم ما عداه جميعا اما الاول فلان العلم عبارة عن حصول المعلوم عند العالم وهو حاصل في شأنه لا في ذاته
غير غائب عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثانى فلانه مبدأ لجميع ما سواه اما بواسطة او بدونها والعلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه بالاثم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلا يجوز ان يشترط فيه
التغاير بين الحاصر وما حصر هو عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك
انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد مر الكلام فيه
مستقصى والوجه الاخير اعنى تالى وجهى الحكماء عام اى يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول
والثانى فانهما يدلان على انه تعالى عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات ولما اثبت انه تعالى عالم اشار
الى الجواب عن ادلة المخالفين وهم فرق منهم من قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين
متغايرين متمايزين فاما اذا لم ... نسبة الشيء الى نفسه اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة
حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فلتحصل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم
والمعلوم ولا يجوز ان يكونا متحدين فانا هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما
ممكنان واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرتا العرض فيهما
بينهما سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتبارى كاف لتحقق هذه النسبة والى
اشار بقوله والتغاير اعتبارى يعنى ان ذات البارى تعالى باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة مغايرة لها باعتبار
صلاحيتها للمعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفى لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه
عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة
مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدية من كل وجه والجواب ما قد ذكرنا فيما سبق ان علمه تعالى
بالاشياء ليس بارتسام صور الاشياء فيه بل بحصول الاشياء انفسها عنده وكل علم ما بذاته وانه بالامور
القائمة بها وذلك يسمى علما حضوريا وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم بارتسام صور الاشياء ضرورة
ان انكشاف الشيء على احد لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله عنده
والى هذا المعنى اشار بقوله ولا تستدعى العلم صورا للمعلومات عنده وقوله لان نسبة الحصول اليه
اشد من نسبة الصور المعقولة لنا معناه ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل
وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان
ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الان
ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير

في ذاته من صفة الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير

فيه تعالى بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول

يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم

اعتباري وهو جائز والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا

اي واقعا في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها

في ذلك الزمان كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي او المستقبل واما علمه تعالى

فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس

الى ما يختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان قبل زمان حكمي والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي

هذا فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه حال

ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم بعلمه بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان

بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول

تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء

فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو تعالى وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف

الزمان مقيسا اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فالموجودات

من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها

فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة اذ لا

تحقق لها بالنسبة اليه تعالى وبهذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض

الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات

واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب

العلم بالمعلول يأبى ما توهموه واما الجزئيات فلان ادراكها انما يكون بالآت جسمانية والحواس وادراك

المشكلات انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصولا للصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة

حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا

لزم ان يكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان بيان اللزوم

انها ممكنة لكونها حادثة وواجبة لانه والا امكن ان لا توجد فينقلب علمه جهلا وهو محال والجواب ما مر

من ان العلم انما هو تابع للمعلوم فلا يكون علمه تعالى مقتضيا لوجوبه ولو سلم فنقول انها ممكنة لذواتها واجبة

لغيرها وهو تعلق علم الباري تعالى بوجودها ولا تنافي بين الامكان بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار

بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة اتفق جمهور العقلاء

على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال

الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر ولها معنى آخر قدر يحتمث الكيفيات
النفسانية وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل
او تعدد القدماء يعني ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون بعض وفي بعض الاوقات دون البعض
مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع
احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وذهب الاشاعرة الى انها مغايرة
للعلم والقدرة وساير الصفات وذهب المصنف وجماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ
والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع ويسمى بالدواعي واستدل المصنف على ان
الارادة ليست امرا آخر سوى الداعي بان هذا لو كان امرا آخر سوى الداعي لزم التسلسل او تعدد القدماء فان هذا
الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج في تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى امر آخر
ولزم التسلسل وكل لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم على اي حال اذا كانت الارادة زائدة على الذات سواء كانت
نفس الداعي او امرا آخر زائدا عليه وذلك ظ والنقل دل على اتصافه بهما لا الادراك والعقل على استحالة
الآلات يعني ان السمع دل على كونه تعالى سميعا بصيرا وهو مما علم بالضرورة من ملة نبينا والقرآن والحديث مملو
منه بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله وايضا الاجماع منعقد عليه لانه اشتهر الى الاستدلال عليه كما هو شأن الضروريات
الدينية وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له تعالى من الكمالات
يثبت له بالفعل لان الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى ممتنع وهذه الحجة لا تدل
من بيان ان الحيوة في الغائب تقتضي صحة السمع والبصر في غائب مثلها ثم ذلك على ما ذكره امام الحرمين
طريق السبر والتقسيم بان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا اتصف بصفة الحيوة بان لم يقم به آفة تم
اذا اسند باتصاف الحي لم نجد ما يصحح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الغائب
وايضا لا سبيل الى بيان استحالة النقص والآفة على البارى تعالى سوى الاجماع المستند حجته الى الادلة السمعية
ولا خفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه سميعا بصيرا فالمعول على الاجماع مع
الادلة السمعية القطعية وهذه المسئلة ابتداء لان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر
الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة احتاجوا الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع بما
نعلم بالضرورة من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي نحن فيها سواء وذهب الشيخ ابو
الحسن الاشعري الى ان السمع صفة تتعلق بالمسموع والبصر صفة تتعلق بالمبصر وذهب ساير المتكلمين الى انهما
صفتان زائدتان على العلم ولما دلت القواطع العقلية على انه تعالى منزه عن الآلات فان كان السمع والبصر
علمين متعلقين بهما على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال وان كانا صفتين زائدتين على العلم كما هو رأى الجمهور
نقول الاحتياج لنا الى الآلة بسبب عجزنا وقصورنا والبارى تعالى منزه عن القصور فيحصل له بلا آلة
ما لا يحصل لنا الا بها واختلف الناس في السمع والبصر عنه تعالى الاول انهما بالحاسة عن المسموع والمبصر

أو مشروطان بانكسار الإحساسات واندرج في حقيقتهما والجواب منع المقدمة الأولى إذ لا يلزم من حصولهما مقارنا
للتأثر فيما كونهما نفس ذلك التأثر أو مشروطين به ولئن سلمنا أن ذلك في الشاهد فلا نسلم أنه في الغائب كذلك فإن
صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز أن لا يكون سمعه ولا بصره نفس التأثر ولا مشروطا به الثاني
أن إثبات السمع والبصر في الأزل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب أن كلا منهما صفة قديمة
لها تعلقات حادثة كالعلم والقدرة وعمومه فقد دلت على ثبوت الكلام تواتر عن الأنبياء عليهم السلام
أنه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على إخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم
الدور ولا خلاف لأرباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وإنما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه ثم
وذلك لأن هيهنا قياسين متعارضين أحدهما أن كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى
قديم وثانيهما أن كلامه تعالى مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى
حادث فاضطروا إلى القدح في أحد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين
فالحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف وأصوات يقومان بذاته وأنه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا
الجلد والغلاف أيضا قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء منعوا القياس الأول ومنعوا كبرى القياس الثاني
والكرامية وافقوا الحنابلة في أن كلامه تعالى حروف وأصوات وسلموا أنها حادثة لكنهم زعموا أنها قائمة
بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فقد قالوا بصحة القياس الثاني ومنعوا كبرى القياس الأول
والمعتزلة قالوا كلامه تعالى أصوات وحروف كما ذهب إليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى
بل خلقها الله في غيره كجبريل أو النبي عليهما السلام ومعنى كونه متكلما أنه خالق الكلام في بعض الأجسام
وهو حادث كما ذهب إليه الكرامية فهم أيضا صححوا القياس الثاني لكنهم منعوا صغرى القياس الأول والأشاعرة
قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الأصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي
المركب من الحروف وهو قديم فهم صححوا القياس الأول ومنعوا صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا
بوجوه الأول أنه قد علم بالضرورة من دين محمد حتى العوام والصبيان أن القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم
من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعلم أيضا انعقاد إجماع السلف وأكثر الخلف الثاني
أن ما اشتهر وثبت بالنص والإجماع من خواص القرآن إنما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم
وتلك الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله إنه لذكر لك ولقومك وعربيا لقوله تعالى إنا أنزلناه
قرآنا عربيا منزلا على النبي بشهادة النص من تلك الآية وأمثالها وإجماع الأمة مقروءا بالألسن للإجماع مسموعا
بالآذان للإجماع ولقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف للإجماع فإن قيل المكتوب في المصاحف هو
الصور والأشكال لا اللفظ والمعنى قلنا ذلك اللفظ لأن الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية نعم المثبت في المصحف
هو الصور والأشكال مفردا ما التحدي لكونه معجزا إجماعا مفصلا إلى السور والآيات لقوله تعالى كتاب أحكمت
آياته ثم فصلت قابلا للنسخ وهو من آيات الحدوث لأن إثبات رفع أو انتهاء ولا شيء منهما متصور في القديم

لأن

لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واذا امتنع عدمه ... اما قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له

كن فيكون فمعناه انا اذا اردنا شيئا فليس الا ان يكون فهو قسم من كلام عن سرعة الايجاد عن الارادة

الواقعة في الاستقبال لكونه حرفه لم يوجد لهما ان لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله بطريق الاشتراك

على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص

التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث وعلى مدلوله الذي هو القديم واطلاق هذين اللفظين عليه

ليس بمجرد انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله

بل لان له اختصاصا آخر به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن

مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم واختلفوا في انه هل هذا اسمان

المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله فيه حتى ان ما يقرأه كل احد سواه يكون مثله لا عينه او

انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القارئ نفسه لا مثله وهكذا

الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه وعلى كل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار

تعين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة

فما وجه اختصاص موسى بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار حجة الاسلام الامام انه سمع كلامه الازلي

بلا صوت وحروف كما ترى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود

حتى الذات والصفات لكن سماع ما عدا الصوت والحروف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمع بحروف

من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن

سماعنا وحاصله انه اكرم موسى فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ

ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وعلى التقديرين فقد جعل اسما للمجموع حتى لا يصدق على

البعض وقد جعل اسما للمعنى الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة فما وقع من المكتوب في كل مصحف

والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما الكلام

هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس بحال في لسان او قلب ولا حال

في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومعنى قول ... بحلول كلامه في لسان او قلب او

مصحف وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي على ان اطلاق اسم المدلول

على الدال وكذا اجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع في مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في

بعض الكتب وكتبته الثالث ان كلام الله تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي

كثير في كلامه تعالى مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة

ولا يتصور السبق على الازل فيتعين الكذب وهو محال على الله لما سيأتي والجواب ان كلامه تعالى في الازل لا يتصف

بالماضي والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة

والايقاع ويختص هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظ عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره
انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه تعالى يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغيرها
فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك
سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم العليم تعالى وتقدس واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه
في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك وانما يصير احد هذه الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود
الجنس من غير ان يكون احد الانواع غير معقول وايضا التغير على القديم محال قلنا هو اراد انه امر واحد يعرض له
التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير هو في نفسه وقد يجاب بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب
المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي
اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي عليه السلام باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة اذ اختصاصها
خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا
والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا وهذا الجواب مشهور بين الجمهور
وكلامهم مترددة في ان معناه ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم
ليس بمامور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا الخامس ان الامر لو كان
ازليا لكان ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء وهو باطل اجماعا السادس ان الكلام
لو كان ازليا لاستمر ازلا وابدا لما ذكرنا آنفا فلم يختص بكلامه موسى عليه السلام بالطور وهو باطل اجماعا وجوابهما
ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة تابعة لارادة من الله واختياره فيتعلق الامر
بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عنه بموته ويتعلق الكلام بموسى عليه السلام في الطور وبهذا يخرج الجواب عن
احتجاجهم وهو ان القديم يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون
المامور منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الوجه سهم الرامي على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح
العقليين ليمنعوا صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واختار المصنف مذهب المعتزلة واستدل
على انه تعالى متكلم بان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات وخلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني ممكن
فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه به
نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال فان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرته على الكلام كما
في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاس   والمتكلم
من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى
لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا نعلم اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا
الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راي اهل الحق وح فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون
هو الحسي المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل

كلمة مسبوق بالاول مشروط بانقضائه فيكون للاول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء
لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منهما ايضا لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه
بذات الباري تعالى فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى بالكلام
النفسي فان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها با
لالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي والمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات
بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه
كلام النفسي وحديثها وانكره المصنف وقال والنفسي اي الكلام النفسي غير معقول وقد شرحناه في مبحث المسموعات
فليراجع اليه من اراد الاطلاع اليه ولصاحب المواقف كلام في تحقيق كلام الله تعالى محصله ان لفظ المعنى يطلق
تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير والشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب
منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو
الكلام حقيقة حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلاما حقيقة وهذا الذي فهموه
من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين
ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ
كلاما حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى
الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف
مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ
مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة
الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان
كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التامل تعرف حقيته وقال بعض الفضلاء هذا المحمل لكلام
الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة
المنسوبة الى قواعد الملة اقول المفاسد التي ذكرها تلزم على ما فهم الاصحاب من كلام الشيخ هي التي ذكرناها
في الوجهين الاول والثاني من وجوه المعتزلة والجواب عما ذكرناه فلسد تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف
انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله تعالى انه من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس كلاما له تعالى بمعنى انه ليس صفة
قائمة به تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقة وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجد في لسان
الملك او في لسان النبي او اوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الائمة
فلا يلزم ان يتوهم كونه كفرا واما ذكره من ان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث
دون الملفوظ فذلك امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة
في الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على بعض وانتفاء الفتح يدل على صدقه اتفق المسلمون على ان الكذب في

كلامه تعالى اما المعتزلة فلوجهين اشار المصنف الى اولهما وهو ان الكذب في الكلام اللفظي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات لان الكلام عندهم كما ذكرنا آنفا هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة منها فمنع وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والثاني انه ينافي مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلام الله تعالى ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه اولها انه نقص والنقص على الله تعالى ممتنع اجماعا وايضا يلزم ان نكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا وكذبه تعالى قيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى اذ لا يلزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفاتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم اذ لا يلزم منه نقص في صفته لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله تعالى ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به اللهم الا ان يقصد وا بذلك الزام المعتزلة مع ان الاتمام سار صدقه في الكلام اللفظي اقول مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم عين مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي ولزم النقص في صفته تعالى الثاني انه تعالى لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب لاستحالة زوال ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه اقول لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه تعالى ايضا بان يقال ان الله تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق ولكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار عن الشيء لا على ما هو عليه نقص قلنا كان رجوعا الى الوجه الاول وقيل هذا الوجه ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان يقال كذب الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا آنفا وكذب الكلام النفسي قديم فكذب اللفظي ايضا قديم ويلزم ما ذكر من المحذور لانهم لما جوزوا احداث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلان يجوزوا احداث صفة اللفظي اعني حدوث كذبه لكان اولى وبعقول العقول اخرى الثالث وهو معتمد الاصحاب لدلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا ولبرائته عن المناقشات اجماع العلماء والانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه ووجوب الوجود يدل على سرمديته تعالى لما كان الواجب يمتنع عدمه كان باقيا مستمرا وجوده ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات حتى يكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر ولان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائد عليه اذ الوجود متحقق دونه كما في آن الحدوث فيقضي بالحدوث فان معنى الوجود

الوجود

الوجود بعد الحدوث اولى حلّ ان البقاء وجود مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد
العدم وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة وتابعهم المص واشار اليه بقوله ونفى الزائد واستدلوا عليه
بوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني و
ثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي هو ليس بنفسه دائما لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود
لذاته فهو باق لذاته ضرورة انه ما دامت الذات لا يزول ابدا او دائما او فسر البقاء بصفة تعلل بها الوجود في الزمان الثاني
لكان لزوم المحذور اظهر لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض عليه صاحب الصحائف
بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى ثابتة من الذات ولا امتناع فيه كالارادة فانها تتوقف على
العلم والعلم على الحيوة ورد بان افتقاره في الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات اقول فيعود الى
الوجه الاول اذ لا ابتداء تماميه ان البقاء وجود خاص فيها في المقدمات مستدركة وثالثها ان الذات لو كان
باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني على الاخر
وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما
الى الاخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون
مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه
واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات مح لان افتقار الصفة الى الذات ضروري ورابعها
ان البقاء لو كان صفة زائدة على الذات فانه قد كانت باقية بالبقاء ويتسلسل فان قيل هو باق بالبقاء
لكن بقاؤه بنفسه لا بزائد عليه حتى يتسلسل قلنا فيجوز ان يكون البارى تع باقيا بنفسه هو بنفسه قيل في الشريك بعد
وجوب الوجود دليل على نفي الشريك في الوجوب انه لا يمكن تعدد الواجب الا في التعين الذي به الامتياز ان كان نفس
الماهية الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع
احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين
لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق هو عليه فان الماهية الواجبة اريد بها في اول شقي الترديد
مفهومها وفي الاخر ما صدقت هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس الماهية الواجبة فلا تعدد
ان اريد بالواجب فيه ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان يتعين كل واحد منهما
بنفسه ذاته بلا تعدد وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم
ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واحد معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب
بلا تعدد ولا يقال لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول فح يكون سهوا في العبارة في الجواب ولنا
لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم او لا فان
لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو مح لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون
الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث يتعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب

والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود
والوجوب وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول
لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات
لاستحالة احتياج الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر اقول قوله لزم تقدم الوجوب على
نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب قيل ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب
انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول هنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب من الامور
الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والاخر وجوب التعين وايضا
قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينين نختار ان لا
لزوم بينه وبين الوجوب قوله بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم
يكن هناك تعين آخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين فنقول وان كان التعين بالوجوب
او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب ثم قوله لان التعين المعلول لازم غير متخلف قلنا مسلم
لكن لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد وهو ظاهر وجوب الوجود يدل على نفي المثل ايضا اي الواجب
لا يكون له مثل والا لكان لكل من المثلين ماهية مشتركة بينهما ووجود عارض لامتناع تركب الواجب كما سبق
لكن الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم سابقا ويدل على نفي التركيب ايضا بمعانيه اعني التركيب من
الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الجدران
والسقف لما بينا ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنيا ولا خارجيا وعلى نفي الضد ايضا لان الضد يقال لشيئين
في الموضوع متعاقبين والواجب لا يكون في الموضوع وعلى نفي التحيز ايضا بمعنى ان الواجب لا يكون متحيزا والا لزم امكان
الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان
الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون الممكن لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب
يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب وعلى التقدير
يلزم الاحتياج الى الواجب وهو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج
الى الغير في الممكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر آخر غيره فلا يلزم امكان الواجب وايضا
استغناء المكان عن الممكن في الوجود ممنوع قوله لان المكان قد يوجد بدون الممكن قلنا مسلم لو لم يكن الممكن هو الواجب
كما فرضنا هذا وايضا لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات وهو باطل او
ما لا يسعى من الفاوت واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم احتياج الواجب
الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول لزم ان يكون المخصص هو الارادة على ان الاحتياج المستحيل
هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه في صفة اخرى كما ذكرنا آنفا وايضا لو كان في مكان لكان المكان قديما
وقد بينا ان العالم حادث وايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا فاما ان يكون منقسما

يكون

يكون جوهرا لا يتجزى وهو أحقر الأشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا أو منقسما فيكون جسما وكل جسم يكون
حادثا لما بينا من حدوث الأجسام ومركبا فيلزم حدوث الواجب وتركبه وعلى نفي الحلول لأن
الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وأنه ينفي الوجوب الذاتي وأيضا إن حل في شيء فمحله إن قبل الانقسام
لزم انقسامه بانقسام المحل وتركبه وإن لم ينقسم كان الواجب أحقر الأشياء أو لهذا الابتناء كونه الآن جوهرا
وقد ذهب بعض المتصوفة إلى أنه تعالى يحل في العارفين والنصارى إلى حلوله في عيسى فإن أرادوا بالحلول هذا
المعنى فظ وإن أرادوا به غير ذلك فلا يمكن نفيه وإثباته إلا بعد تصور معناه وقد دل على نفي الاتحاد أيضا
ذكرنا من أن الاثنين لا يتحدان أو لأنه حينئذ يكون من نوع وجوب الوجود له أنه لا يخفى على المتأمل وقال
بعض المتصوفة إذا انتهى العارف نهاية مراتب العرفان انتفى هو وتبقى بعده الوجود هو الله وحده وهذه المرتبة
هي الفناء في التوحيد فإن كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك أنه غلط وإن كان المراد به غيره فلا يمكن
نفيه ولا إثباته إلا بعد تصور ما هو المراد وقد دل على نفي الجهة لأن كل ما هو في جهة فهو جسم أو جسماني
وكل منهما ممكن بل حادث لما بينا من حدوث الأجسام ويدل على نفي حلول الحوادث فيه أنهم اتفق الجمهور
على أن الواجب يمتنع أن يتصف بالحوادث أي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية وأما اتصافه بالسلوب
والإضافات الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه رازقا للعمر والمولود عنه رازقا لزيد الميت بالصفات الحقيقية
المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز ويستدلوا عليه بوجوه الأول أنه لو جاز
اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالإجماع وبيان اللزوم أن ذلك الحادث إن كان من صفات الكمال كان
الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وإن لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف
الواجب به للإجماع على أن كل ما يتصف هو به يلزم أن يكون صفة كمال واعترض بأنا لا نسلم أن الخلو عن صفة الكمال
نقص وإنما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بأن
يتصف دائما بنوع كمال تتعاقب أفراده بحيث لا نهاية لها ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق
على ما ذكره الحكماء في حركات الأفلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير
متناهية ولا يكون نقصا وأجيب بأن ذات الواجب لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
إذ لو كان قديما لزم وجود الحادث في الأزل وهو محال أو لأن الملازمة ممنوعة الثاني وهو المعتمد عند الحكماء
أن الاتصاف تغير وهو على الله تعالى محال واعترض عليه بأنه إن أريد بالتغير مجرد الانتقال من حال إلى حال فـ
لكن نفس المتنازع فيه وإن أريد به تغير في الواحدية أو تأثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز أن يكون
الحادث معلول الذات بطريق الإيجاب أو بطريق الإيجاد بمعونة صفة كما له مثلا يكون حفظ الأفراد مشروطا
ابتداء كل بانقضاء الآخر كحركات الأفلاك عندهم الثالث أنه لو اتصف بالحادث لزم جواز أزلية الحادث
لو صح الحدث فهو باطل ضرورة أن الحادث ما له أول والأزلي ما لا أول له وجه اللزوم أنه يجوز الاتصاف
بذلك الحادث في الأزل إذ لو امتنع لامتنع أيضا انقلابه إلى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الأزل يقتضي جو

وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الازلية جواز الاتصاف
في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان
يكون الازل قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان الحق جواز ازلية الحادث بمعنى امكان
ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الازل لايجاد
العالم متحققة في الازل بخلاف قابليته لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده لا يمكن ان
يوجده في الازل ومعنى الكلام ان حقيقة الحادث تشترط الحدوث والا فلا خفاء في امكان وجوده في الازل
الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق من ان ما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد
الحادث حادث لانه يطرأ على الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية تستلزم
جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد
ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان
او عدميا حتى ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث
ان جعلا من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقنا على المعدوم
بمعنى كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور
زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم
فازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال وقد عرفت الفرق واحتج الخصم
بوجوه الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر
وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات لها ثم نعم قد يمتنع ذلك واجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات وانه
اضافة يجوز تجددها الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف
القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزءا للمؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة
الحادثة به والجواب مع النقض لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة المخالفة لحقيقة الصفة الحادثة
فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم فيجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا الثالث انه تعالى صار
خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدثت فيه صفة
الخالقية وصفة العلم واجيب بالتغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم بحسب
ذلك التعلق يحسن تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والتغير تعلقها بالمخلوق لا
نفسها وقالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقونا في قيام الصفة الحادثة به تعالى وان انكروه باللسان
فان الجبائية قالوا بان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته

وكذا

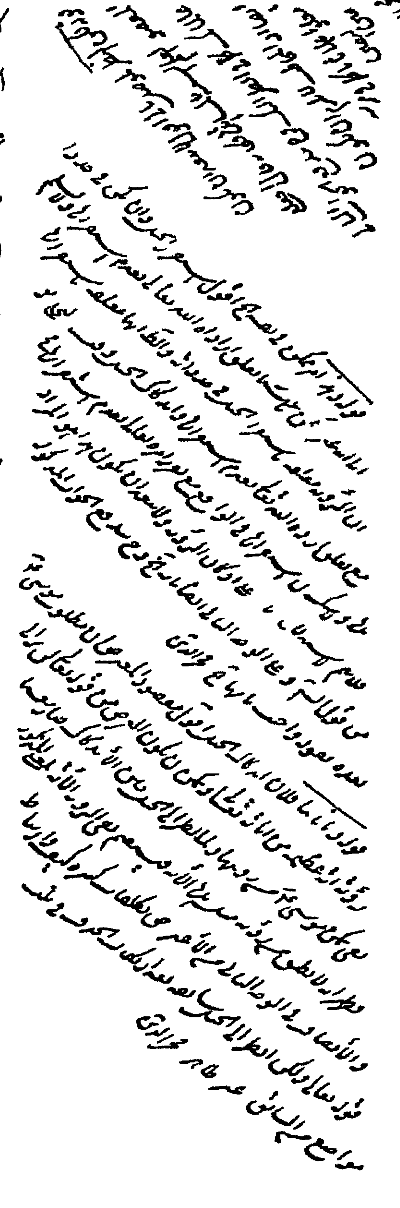
قال المص ونفي الرؤية ويدل على ذلك من طريق السمع فان روايات الاصحاب عن الائمة الطاهرين عليهم السلام متظافرة على نفيها ومن الشبهات ان الكرامية
واعتقدوا في ان الله تعالى يمكن ان يرى بقوة عقلية دون قوة الابصار وعندهم في قوة حسية وكون ادراك القوة الحسية دون القوة العقلية
بعيد عن العقل ... ما ان لا يكون له معنى يعلم ... من السمع على الرؤية البصرية ان الكلام ليس في ... من ... تعالى ...

وكذا السامعية والمبصرية بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين اثبت علوما متجددة والاشعرية
يسمون العلم وهو اما رفع الحكم القائم بذاته تعالى او اضافات وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والصفات
قالوا يجوز تجدد الاضافات مع عروض التغير والتسلسل المحذورين لذاته تعالى وتحت باب التغير في الاضافات وهو جائز كما
ذكرنا آنفا وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم
والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وفي هذه الصفات السلبية ولا يجوز النسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم
الاول مط ويجوز في القسم الثالث مط واما القسم الثاني فانه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه
اول الادلة المذكورة لو تم لدلت على امتناع التغير في صفاته مط اي من اي قسم كان ويحصل الدعوى
مع عموم الادلة خطا ويدل على نفي الحاجة ايضا يعني واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده وفيما يتوقف
عليه وجوده الى امر غيره والا لم يكن واجبا لذاته ويدل على نفي الالم مط يعني سواء كان حسيا او عقليا فان
الواجب تع لا يتألم لان الالم ادراك المنافي من حيث هو منافي والله تعالى منزه عن ان يكون شيء منافيا له
اذ الشيء لا يكون منافيا لنفسه ويدل على نفي اللذة المزاجية لانها من توابع المزاج وهو من خواص الجسم على واجب
الوجود تعالى وخص اللذة بالمزاجية لان الحكماء يثبتون له اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك الملائم
من حيث هو ملائم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات
وادراكه اقوى الادراكات فيجب ان يكون لذاته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول
بذاته تعالى واعترض عليه بانه ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس ادراك الملائم فممنوع وان اريد انها
حاصلة له عند ادراك الملائم فربما يختص ذلك بادراكاتنا دون ادراكه تعالى فانما يحمل على ... والمعاني
والاحوال والصفات الزائدة عينا يعني وجوب الوجود يدل على نفي المعاني خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان
لله تعالى معاني قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة والحيوة والكلام والسمع والبصر وعلى نفي الاحوال خلافا لابي هاشم
فانه قال ان لله تعالى احوالا هي العالمية والقادرية والمريدية والحيية وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في الا
خلافا لطائفة من المعتزلة فانهم قالوا ان لله صفات زائدة في الاعيان واحتج المص على نفي هذه الامور كلها بان
وجوب الوجود دال على نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان
كانت ممكنة لذواتها فالموجد لها ان كان هو ذات الواجب لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان
كان غيره لزم افتقار الواجب الى غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكذا وجوب
الوجود يدل على نفي الرؤية ذهب الاشاعرة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن
المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته تعالى في
الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام
العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي
وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين

قوله إذا فتحنا العين إلخ أقول هذا الكلام ظاهر في أن الرؤية هو الإدراك بالآلة الباصرة يصح أن يقال بعد العلم الحصولي بمعرفة المرئي بحد أو رسم والقطع
أن الرؤية هو الإدراك بالباصرة مطلقا هو المشهور بين الجمهور والمذكور في المواقف في تحرير محل النزاع إنا إذا نظرنا إلى الشمس فرأيناها ثم غمضنا
العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الأولى التي هي الرؤية بالضرورة انتهى وواقعه [illegible] كلام العلامة

[illegible]

كان نوعا آخر فوق الأول ثم إذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الإدراك فوق الأولين نسميها الرؤية ولا تتعلق
في الدنيا إلا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الإدراكية هل يصح أن تقع بدون المقابلة والجهة وأن تتعلق
بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان أم لا ولهم على الإمكان من المنقول قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام قال رب أرني
أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين أحدهما
أن موسى سأل الرؤية ولو امتنع كونه مرئيا لما سأل الرؤية لأنه حينئذ إما أن يعلم امتناعها أو يجهله فإن علمه
فالعاقل لا يطلب المحال لأنه عبث وإن جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيا كليما
وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي أن لا يصلح للنبوة إذ المقصود من البعثة هو الدعوة إلى العقائد الحقة
والأعمال الصالحة وثانيهما أنه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو أمر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن
لأن معنى التعليق أن المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال في نفسه لا يقع على شيء من التقادير واعترض على
الأول بوجوه الأول أن موسى لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لأنه لازمها وإطلاق اسم الملزوم
على اللازم شائع سيما استعمال الرؤية بمعنى العلم وأرني بمعنى أعلمني فكأنه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا وأجيب
بأن الرؤية وإن استعملت بمعنى العلم لكنها هنا يمتنع حملها عليه لوجوه الأول أنها لو كانت بمعنى العلم لكان
النظر المرتب عليها بمعناه أيضا لكن النظر الموصول بإلى نص في الرؤية الثاني أنه يلزم أن لا يكون موسى عالما
بربه ضرورة مع أنه يخاطبه وذلك لا يعقل لأن المخاطبة في حكم الحاضر المشاهد الثالث أنه لا يكون الجواب مطابقا
للسؤال لأن قوله لن تراني نفي لرؤيته تعالى لا للعلم الضروري بإجماع المعتزلة الثاني أن الكلام على حذف المضاف
والمعنى أرني آية من آياتك أنظر إليك وأجيب بأن ذلك لا يستقيم أما أولا فلأن الجواب لا يطابق السؤال
لأن قوله لن تراني على ما ذكرنا من الإجماع نفي لرؤية الله تعالى لا لرؤية آية من آياته وأما ثانيا فلأن الله تعالى كان قد أعطاه الجبل
آية من آياته فكيف يستقيم نفي رؤية الآية وأما ثالثا فلأن الآية إنما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف
يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار الثالث أن موسى إنما سأل الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لأنه كان عالما بامتناعها
لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا أرنا الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه وأجيب بأنه مع مخالفته للظاهر حيث
لم يقل أرهم ينظروا إليك فاسد أما أولا فلأنهم لما سألوا وقالوا أرنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال
بأخذ الصاعقة فلم يحتج موسى بعده جرهم إلى سؤال الرؤية وليس في أخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤول لجواز
أن يكون ذلك لقصدهم إعجاز موسى عن الإتيان بما طلبوه تعنتا لا لامتناع ما طلبوه وأما ثانيا فلأن تجويز
الرؤية باطل بل كفر عند أكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد وتقرير الباطل ألا يرى أنهم لما قالوا اجعل لنا
إلها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله إنكم قوم تجهلون وأما ثالثا فلأنهم إن كانوا مؤمنين بموسى مصدقين
بكلامه كفاهم إخباره بامتناع الرؤية من غير طلب لها ومشاهدة لما جرى من الأحوال والأهوال وإلا لم يصدقوا
الطالب لجواب لأنهم وإن سمعوا الجواب فهو المخبر بأنه كلام الله تعالى ورد هذا بأنهم كانوا مؤمنين لكن لما لم يعلموا
مسألة الرؤية وطلبوا جوازها عند سماع الكلام فاختار موسى في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله تعالى



يكون

لتكون اوثق عندهم واهدى الى الحق واضاف موسى الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سأل لنفسه لرآه لعلو قدره عند الله تعالى الرابع ان سؤال الرؤية مع علمه بامتناع الرؤية لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابرهيم ان يريه كيفية احياء الموتى الخامس ان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بتلقي العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى يسأل عنها من طلب العلم او خطر ببالها ولكن ما طرأ فيها طلب الشك للحق واجترأ على السؤال ليتبين له حقيقة الحال اجيب بان التزام جهل النبي المصطفى بما يتكلم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة الذين حصل لهم طرف من علم الكلام هي اشد عقيدة شنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني ايضا انه لم يعلق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا بل حالة السكون لتكون ممكنا بل علقت التطرية لا لم العالم وهو حالة تزلزله واندكاكه ولا امكان الاستقرار حينئذ واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحالة السكون او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال السكون او الحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان ملازمة السكون السابق واللاحق وان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشي ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يسمى علة العلة واخر ما يتوقف عليه الشي وما جعل من الملزوم لما علق عليه وايضا الاستقرار حال الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون ومن المعقول انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم فنميز الطويل من العريض والطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو ممتنع فرؤية الطول هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مخصصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على السواء وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشي مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز لما مر في مباحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها علة مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء للعلة لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف

من العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود لكن الامكان مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من استواء الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق البارى فيجوز ان يرى وهو المطلوب

اقول شمول الرؤية للجواهر تام وما ذكر من دليله مع ابتنائه على اثبات الجواهر الفردة ممنوع لجواز امتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو ممتنع بمعنى ان يقوم عرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه في محل آخر لا بمعنى ان يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو القيام بالمعنى الثاني دون الاول وبعد تسليمه فقد اعترض عليه بوجوه ستة ندفع بما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة هاهنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة معناه الامكان وهو امر اعتبارى لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذى هو ايضا امر اعتبارى وجوابه ان ما لا يتحقق له في الاعيان لا يكون متعلقا للرؤية بالضرورة الثانى انه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة وجوابه ان الامكان امر اعتبارى لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به وايضا علة الصحة يجب ان تكون مخصصة بحال الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان ولم يصح رؤيته وهو يبطل بالصفات الثالث ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد الآخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعى قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون للمعلول المشترك علة مشتركة وما ذكر من ان الامر الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما هو في الواحد الشخصى وجوابه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى الشبح من بعيد ونذهل عن خصوصيته بل ربما لا نعرف كونه عرضا او جوهرا فضلا عن ان يدرك ما هو زائد على خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او حمرة بل ربما نرى شيئا فانا نتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما فيه من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا في التامل فعلم ان ما تعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التى بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض فان قيل الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتبارى كمفهوم المبهم والخفى فلا تتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من زيد في تلك الصورة المذكورة هو خصوصيته الموجودة الا ان ادراكها اجمالى لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته تعالى لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية والعرضية شرطا لها او خصوصية الواجب مانعة عنها وجوابه ان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها امر بديهى بل لا معنى لصحة الرؤية الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها واعترض ايضا بوجوه اخر منها انا

لاسم اشتراك بين الواجب وغيره كيف وقد حرر مباحث الاشاعرة بان وجود كل شيء عين حقيقته واجاب الآمدي
بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكرتم
وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما يستلزمه وقال بعض المحققين
مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا والاتحاد الذي ادعاه انما هو ان الوجود وما عرض له
ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احدهما بالاخرى كالسواد والجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية
بالمعنى المذكور وبين اشتراكه بين الموجودات والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية
بناء على دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء متفقة الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل
ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والعلوم والقدرة
والارادة وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انما لا يتعلق بها الرؤية
بناء على جري عادة الله تعالى بان لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك لكن يلزم فساد اخر وهو ان يكون المرئي
من كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها وقال الامام الرازي في نهاية العقول
من اصحابنا من التزم ذلك وقال ان المرئي هو الوجود فقط واما الابصار باختلاف المختلفات فيعلم بالضرورة
وهذه مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية ومنها نقض الدليل بصحة
المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية
الواجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ العلة ما يتحقق عند الوجود
وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح فيهما علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية
انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا يتحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فقوي اولا لان تعلق الرؤية
بشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه
مخلوقا يقتضي كونه مما لا يتحقق له في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة والعجب من هذا انه
ان سلم ورود النقض بصحة الملموسية ولا وجه له عند التحقيق اذ تعلق اللمس بشيء بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه من الامور
الخارجية والا فصحة الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات العقلية التي لا
يقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية
وصحة المخلوقية اذ كل ما يقال في هذه يقال في تلك وبالعكس ثم ان سلم ورود النقض باحدهما ورد بالاخرى
وعلى الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور المخالف على وقوع الرؤية وكون الآيات
والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رضي
واما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر في اللغة جاء بمعنى
الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى
الرؤية ويستعمل بالى فالنظر في الآية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية اعترض عليه بوجوه الاول انا لا نسلم

ان منظره و موقفه لفصل القضاء والحكم وتحيره الهم وانحصر حين يأتي المطلوب بدون رصد ومرتقب لعده و نحاة

وان يكون للنبي منه وعمره حسرة الا ولما وامعان في غم والم وعذاب يشتهر وامروا في الدنيا الانتظار

ثواب الآخرة ورضوان ربهم ولعذر القادر يستحسن ان منظره وملتام حسنهم ما مر يستغفر كريعها

مدلعه يسن حسن برؤيته بغير اعدا انان يقول للمسرار او يعني في غم والم عظيم هو الانتظار و

ان لفظة الى صلة للنظر بل هو واحد الالآء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية تعيدنا بها منتظرة وكون

فالنظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى هلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن

المعلوم ان العطاش ينظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشتبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات

يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح اي منتظرات لانها مرتقبة بالنصرة والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون

سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال واجيب عنهما بان

انتظار النعمة غم وعن ثم قيل الانتظار موت احمر فلا يصح الاخبار به بشارة مع ان سوق الآية لبشارة المؤمنين

وبيان انهم يوميئذ في غاية الفرح والسرور وعلى ان تكون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده

وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول

والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عند

اهل اللسان ولم يدل عليه الاثبات لاحتمال ان يكون المعنى في الاول ينظرون هلالا كما ينظر الظماء ماء وفيه

بعد الاشتقاق ولا يمنع حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما الممنوع حمل

الموصول بالى على غيرها وفي الثاني ناظرات الى جهة الله تعالى وهي العلو في العرف ولذلك يرفع اليه

الايدي في الدعاء او ناظرات الى آثاره من النصرة والظفر الصادر عن الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة

المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة

الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة الكذاب وعلى

هذا فالجواب ظاهر وفي الثالث ينظرون سجاله وجوز استعمال النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر آنفا الثاني ان

النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لانها لا تصف بها الاوصاف التي وصف بها الرؤية من الشدة والتبرؤ والازورار

والرضا والتحير والذل والخشوع وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي احوال يكون عليها الناظر عند تقليب

الحدقة نحو المرئي ولتحققه مع انتفاء الرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الرؤية لكان

تناقضا ولما قال نظرت الى الهلال حتى رايته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه فنظر كيف ينظر فلان

الى والنظر لا ينظر اليه لو رؤية وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقوله تعالى تريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون

وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزوما للرؤية عقلا حتى يجب من تحققه تحققها بل الرؤية عادتنا

مصححا للتجوز وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره

علي وكثير من المفسرين واجيب بان النظر مع الى حقيقة في الرؤية بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد

استعماله ولذا جعل في تقليب الحدقة وقولكم نظرت الى الهلال فلم اره فلما لم يصح نقله من العرب

بل نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وكذا نظرت الى مطلع الهلال حتى رايت الهلال

ولو سلم فمحمول على حذف المضاف والتوفيق من الامثلة كلها مجازات حيث اطلق النظر على تقليب

الحدقة اطلاقا للاسم المسبب على السبب وعلى تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليه لان الاشبه

تورك بحمد عليها اقول انه حسبه

ما ان ارجح اصار هنا سيما يكشف

بحمد ثناء وشبه تعالى ولطف كون الآية نصا في وقوع

الرؤية كما ذكره بعض وان الحق عند الامام محمد له تعالى وجوه

يومئذ الى الآخرة محمد الدين

التي يمكن اسنادها اكثره كنعم الله تعالى وجنته وآثاره ولا قرينة هنها تعين المراد فالتعيين تحكم لا يجوز لغة

المصير الى المجاز المتعين وصحة قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون جهة شأن الكفار وخصهم بكونهم محجوبين

فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنها قوله تعالى

للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسرها جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما

سيجيء وهو لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى هي الجزاء المستحق والزيادة هي الفضل فان نيل الرؤية اجل الكرامات

واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات وفي اجزية الاعمال الصالحات

والنص من السنة قوله انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي

عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلعم هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة وقال اذا دخل اهل الجنة

الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يريد الله ان ينجزكموه فقالوا

ما هذا الموعود الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون

الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر اليه ومنها قوله ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر

الى جنانه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ

رسول الله صلعم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صحح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث

الا انها آحاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فما

العقلية منها ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على

اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى ممتنع لامتناع تحيزه واختصاصها بالجسمانيات فيمتنع رؤيته واجيب

بمنع الحصر خصوصا في الغائب ومنها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما في حكمها وهي مستحيلة

في حق الله سبحانه وتعالى لتنزهه عن المكان والجهة واجيب بمنع الاشتراط سيما في الغائب فان الاشاعرة جوزوا رؤية

ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس ومنها انه لو جازت لدامت لكل سليم

الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع

والنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات ووجه اللزوم ان للرؤية شرائط عند ثبوتها تجب

الرؤية معها وتمتنع بدونها ولا يعقل من تلك الشرائط في حق رؤية الله تعالى الا كون سلامة الحاسة وكون

الشيء جائز الرؤية لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات فان كفتا في رؤية الله تعالى ثم ولم يشترط بشرط آخر عينا لزم

ان نراه الآن اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وتجويز ذلك

سفسطة وان لم يكفيا لزم ان لا نراه الآن ولا نراه في الآخرة ايضا وذلك لان الشرائط التي من قبلنا سوى سلامة الحاسة

قد ذكرنا انها لا تعقل بالنسبة الى الله تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة محققة والتي من قبله تعالى لا تتصور

فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت له تعالى فاما الدائم او لصفة لازمة للدائم لامتناع اتصافه بالحوادث فلو جاز

رؤية الله تعالى لجازت في الحالات كلها واجيب بان قولكم تجويز ذلك سفسطة اذا اردتم بالتجويز حكم العقل

ما هو من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال هو ليس بسفسطة بل هو صحيح مطابق للواقع وان

اوهمتم تردد الذهن وعدم جزمه بانتفائها فالزوم ثم فان انتفائها من العاديات القطعية الضرورية

كعدم صيرورة اواني البيت بناة فضلاء عالمين بالاشكال العلوم كالمجسطي والمخروطات ونحو ذلك مما يحلق

الله فيه العلم الضروري بانتفائها ان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم بدعوى عدم الجبل

المذكور مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها لان الجزم حاصل لمن لا يخطر ببال الرؤية

المسألة بل لمن يجحدها او يعتقد خلافها ولا يبعد ان يكون ذلك الجزم بطريقها مع اتفاق الكل على كونه

ضروريا بل نقول قد يتحقق شرائط رؤية شيء باجمعها ولا يرى ذلك الشيء لانا نرى الجسم الكبير من البعيد

صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية

عند اجتماعها لانه لا ابعاد تلك الاجزاء عن البصر مختلفة ولا يرى ما هو ابعد لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد

على مقدار قطر المرئي اعني طول الامتدادات الواقعة فيه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد

وفرضنا ان هذا المرئي زاد بعده عن البصر بقدر قطره وجب ان لا يرى اصلا لكنه يرى فلا اثر للبعد المذكور في

عدم الرؤية فان المصنف لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان صغر المرئي في

بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وليس كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين

في علم المناظرة وقال صاحب المواقف صغيفة طساء على تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى اذ على هذا التقدير

يرى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او

بعضها اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو

عليه بمثل او بما هو دونه يوجب ان لا يرى الاصبع اصبعا او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤيته اكبر باقل

من مثل يوجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل يوجب ترجيحا بلا مرجح ووجب ان يرى

الكل على حالها فلا يتفاوت في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض وقوله تعالى

منها قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدل على الاستدلال والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شائعة

في الادراك بالبصر اسنادا للفعل الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهوم او تلازمهما

والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية

والاصول وائمة التفسير وبشاهدة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر بانه لا يراه

احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب ان اللام في الجمع لو كان للعموم والاستغراق

كما ذكرتم كان قوله لا تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها رفع الايجاب الكلي ورفع الايجاب

الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية وكان المعنى لا تدركه

بعض الابصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص البعض بالنفي يدل على الاثبات

للبعض الآخر والآية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار وان مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم

فلا يتم عموم الرؤية في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة سلمناه لكن لا نسلم ان الادراك بالبصر

هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اوحقيقته النيل والوصول

ماخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ولذا يصح رأيت القمر وما ادركته لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركته وما رأيته

ما رأيته فيكون الحصول من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها مطلقا او نقول الادراك بالبصر

هو الرؤية بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا اذ يمكن ان يرى بلا تلك الجارحة المخصوصة كما هو المدعى

فان المثبتين لرؤية الله تعالى يدعون ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالنظر في الدنيا وتسمى رؤية تحصل لنا

تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة وانتفائها امر بعيد مدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء

المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا

من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب انه ماده

حجة لنا على ان المعنى ليس هو الرؤية بالمعنى المتنازع فيه بل هو ادراك البصر باحد المعنيين الذين ذكرناهما

الادراك على وجه الاحاطة بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بسمات الحدوث والنقصان

وذلك في الاول ظ واما في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة وانما

رؤيته على الوجه المذكور فاعلى من غير مقابلة ولا بواسطة الآلة بل بمحض عناية الله تعالى على عباده فلا يتم انها نقص

ومنها ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره استنكارا بالغا وسماه

ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا

في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم

تنظرون وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله

جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر

به سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات

وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض

حكاية عن موسى تبت اليك واما اول المؤمنين معناه التوبة عن الجرأة والاقدام على السؤال بدون الاذن او

عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف

من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل هل رأيت ربك فقال رأيته بفؤادي

واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف ومنها قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتأبيد واذا لم

يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه

ابدا اي الموت لانهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا

او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمهم من وراء

الحجاب وارساله تعالى اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا

واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحي

كلام يسمع بسرعة والمصنف ذهب الى انه لا يمكن ان يرى حصل ذلك من وقوع وجوب الوجود معنيا بما ذكرناه في احتجاج

المنكرين للرؤية وقوله وسؤال موسى لقومه اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الوجه الاول من

وجهي احتجاج الاشاعرة بالآية الكريمة على امكان الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من

الاعتراضين اللذين ذكرناهما على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو ان الاتم ان النظر بمعنى الرؤية بل

هو بمعنى الانتظار والى واحد الآلاء او صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله التأويل اشارة

الى الاعتراض الثاني وهو ان الكلام على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليق الرؤية باستقرار

الجبل المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي احتجاج الاشاعرة على امكان

الرؤية بالآية الكريمة وقوله واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى الثالث من الاعتراضات

التي ذكرناها على الدليل العقلي للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله مع منع التعليل اشارة الى الاول منها

وهو ان الاتم ان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك بينهما وعلى

ثبوت الجود عطف على قوله وينفي الزائد يعني وجوب الوجود كما يدل على نفي الامور المذكورة يدل على ثبوت

هذه الامور التي يذكرها الان منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض فان واجب الوجود لو كان مستعيضا

بافادة ما ينبغي للممكنات لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره ومنها الملك لان

لان الملك هو الغني الذي لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه لا يفتقر الى غيره وكل ما هو غيره مفتقر

اليه لانه اما اثره او ما هو منه ومنها التمام لان التام هو الذي حصل له جميع ما من شانه ان يحصل له وواجب الوجود

كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانفعال ومنها فوق التمام اي فوق التمام وهو ان يحصل منه جميع ما من شانه ان يحصل

لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه مستفاد منه ومنها الحقية اي وجوب الوجود يدل

على انه حق اي ثابت دائما غير قابل للعدم والفناء ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه خير وذلك

لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر محض وقد سبق ان وجوب الوجود يقتضي ان

يكون ذات الواجب نفس الوجود فذات الواجب هو الوجود والوجود هو الخير فذات الباري هو الخير ومنها الحكمة

وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه لان وجوب الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما هي ومنها

التجبر لان الجبار هو الذي يجبر الشيء على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي

الوجود وهو يوجده ويجبره على الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها

القيومية لانه هو القائم بذاته الذي يقوم به جميع الممكنات واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا

والتكوين فراجعة الى ما تقدم يعني ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود والقدم عن البقاء و

الرحمة والكرم والرضا كل واحد ارادة مخصوصة والتكوين ليس امرا وراء القدرة والارادة وذهب

السمع ابو الحسن الاشعري الى ان السمع صفة مغايرة للقدرة والبصر صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن

سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء والى الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية

الى ان التكوين صفة ازلية زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما

على كون الحادثات اعني وجودها والمراد من التكوين والايجاد والتخليق والانشاء والاختراع غير القدرة لان القدرة اثرها

غير الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثرا للقدرة واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحة هي

الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل الامكان يعلل المقدورية فهو هذا

معلل لانه ممكن وذلك غير معلل لانه واجب او ممتنع فاذا اثر القدرة هو الكون اعني كون المقدور ووجوده لا

صحته وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثرا

للقدرة هو صحة الفعل بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة هي امكانه الذاتي

الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل معللة بالقدرة فان القدرة هي

التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل لها منها احدهما بعينه بل لابد لحصوله من مخصص

متعلق به اي بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين قلنا كل من ذينك الطرفين يصلح اثرا للقدرة

واما ايجاد شيء واحد بعينه منهما فيفتقر الى مخصص وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف فلا حاجة الى صفة التكوين

غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به

الفصل الثالث في افعال الله تعالى الفعل

المتصف بالزائد اما ان يتصف بامر زائد على الحدوث او لا الثاني مثل افعال النائم والساهي والاول اما حسن

او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم او لا الثاني الحسن والاول القبيح ويسمى حراما والحسن ينقسم اقساما

واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح او لا والاول واجب ان استحق

بتركه ذم والا فمندوب والثاني مكروه ان استحق بتركه مدح والا فمباح وهما عقليان اختلفوا في حسن

الاشياء وقبحها هل هما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما العقل ام لا فذهبت المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو

العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف

مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلاثة وليس له ان يعكس القضية

من عند نفسه بان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان

او الاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل من حسنه او قبحه في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل

في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل ورود الشرع يكشف عنه

الشرع كما زعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع

القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ

من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع

فيه ويرد النفي والاثبات على شيء واحد فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص

البحث الرابع في الحسن والقبح

في بيان حقيقة

قوله الثاني ملاءمة الغرض ومنافرته يعني المراد ملاءمة غرض الفاعل ومنافرة غرضه فكل فعل وافق غرض الفاعل كان حسنا وكل ما خالفه
كان قبيحا كما صرح به وقوله فان قتل زيد مصلحة لاعدائه معناه ان قتل زيد اذا وقع من اعدائه كان حسنا واذا وقع من اوليائه
كان قبيحا لا ان قتل زيد من فاعل واحد يكون حسنا بالنسبة الى اعدائه وقبيحا بالنسبة الى اوليائه حتى يكون منافيا لما نقلنا من التصريح
ويكون هذا المعنى عقليا متحققا ... في افعال الله تعالى ... بان المراد بالغرض هو المصلحة والمعتزلة ...

والحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع
شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها
وان مدركه العقل الثاني ملاءمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك
لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا
عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا يدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه
وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث ما تعلق به المدح والثواب او الذم والعقاب فما تعلق
به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما
لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح
والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواء ليس
شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بامر الشارع بها
ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية
لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة قد تدرك بالضرورة
من غير تامل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن
الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان
ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه
الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين
الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال
وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية
توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من
اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة
في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة
وذهب الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل
لوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب الاعتبارات كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع
اقول ذهب المعتزلة الى ان الحاكم في حسن الاشياء وقبحها هو العقل لوجوه اولها ان العلم بحسن الاحسان
والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع ولهذا يعترف
بذلك منكرو الشرائع ايضا ولو كان بالشرع لما علم من غير شرع والى هذا الوجه اشار المصنف بقوله للعلم
بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع والجواب ان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى
الملاءمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع فيه لما مر انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع

فهم وتأبيهما انه لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه
وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه موقوف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه
وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والى هذا اشار المص
بقوله ولاستابهما مطلقا لو ثبتا شرعا واجيب بانا لا نجعل الامر والنهي دليلي الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل
نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم وثانيهما لو ثبتت
الحسن والقبح بالشرع لا بالفعل لجاز التعاكس في الحسن والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه
كما في النسخ فلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك باطل بالضرورة والجواب انه باطل بالضرورة ان اريد حسن الاساءة
وقبح الاحسان باحد المعنيين الاولين والثاني لانا نعلم ان الشارع قد يجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور
جوابا عن اعتراض بما تقرير ويتوهم لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان
الواحد نصف الاثنين لكن التالي باطل بالوجدان وتقرير الجواب انه قد يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت
في تصورات اطرافها ولما فرغ عن ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا عقليين
تقرير الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن والتالي باطل فان
الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير
الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان ترك انقاذ النبي اقبح منه فلزم
ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض وهذا اشار الى التعارض
لسد ... عن الكذب في ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني انه
لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم وجه الملزوم
ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى
فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن وان لم يتوقف فعله على مرجح بل يصدر عنه تارة ولم يصدر
عنه اخرى بلا تجدد امر لزم الترجيح بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان لم يجب معه
الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب بان المرجح
هو الارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بحققه
فلا يلزم كون العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله والمرجح والاستغناء وعليه بقية الدليل على امتناع
القبح عن افعاله وقد اجمعت الامة اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة
من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو
قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله لان الله مستغن عن غيره قبيحا كان او حسنا وعالم بحسن الافعال وقبحها وقد
علم بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته على تركه لعموم القسم ذهب الجمهور الى انه
قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بما سبق

من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون قادرا عليها واحتج النظام بان فعل القبيح
مع العلم بقبحه لا يكون الا عن الجهل او الحاجة وكلاهما ممتنع وما يؤدي الى الممتنع ممتنع واجيب بان فعل القبيح ممكن في نفسه لغيره
والاستحالة انما هي لا تنافي القدرة والى هذا اشار بقوله ولا ينافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم
العبث لا يلزم عود ما اليه تعالى لتعلموا ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض ام لا فذهبت الاشاعرة
الى انه لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل
ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما وجوده اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه
بالنظر الى الفاعل وكان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا للاقدام عليه
بالضرورة وكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون
الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه واعترض عليه بان الغرض قد يكون عائدا الى غير الفاعل فلا يلزم
الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح ان يكون غرضا
له لما مر من العلم الضروري بذلك وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما لا يراد قبيح والنهي
عما يراد قبيح اختلفوا في ارادة الله تعالى للكائنات فذهبت الاشاعرة الى ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن
غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف مرفوعا الى النبي ان ما شاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن وذهبت المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة
لا الفسق واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن كلاهما
قبيح فوجب تنزيهه تعالى عنه والثاني ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد قبيح وقد ورد الامر بالايمان
لا يكون غرض الآمر الاتيان بالمأمور به كما اذا امر السيد عبده بحضرة من يعتذر اليه بانه لا يطيعه اظهارا للعصيان
العصيان او اعتذارا من ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بشيء ما والله اعلم وكذا النهي
واحتج الاشاعرة على ان ارادة الله متعلقة بكل كائن بانه خالق للكائنات بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا
لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة احالوا عليه وقالوا بعض الافعال مستندة
الينا كما سبق وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكائن بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد
صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم
ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد على خلاف مراده تعالى
والطاعة لا يزيد على ذلك رئيس قرية من عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى
الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري
في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية عير لازمة وذلك لان الله تعالى لم يرد الايمان والطاعة مطلقا
حتى لو لم يقعا لزم المغلوبية بل اراد من العباد الايمان والطاعة برضاهم واختيارهم فلا مغلوبية لم يقع
عدم وقوع ذلك كالمالك اذا اراد دخول القوم داره وعينه واختيارا لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا



وهذا ليس بشيء لانه لو امتنع مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية وايضا انه تعالى علم
عدم وقوع ما ليس بكائن فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة
والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر ولا يكون موجبا للامتناع او وجوبه والصرورة فاصبته باسنا
افعالنا السا اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي واقعة بقدرة الله مع الاتفاق
على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل
مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يسند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى ان لا قدرة لهم
تأثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد
فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه
اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وذهب الحكماء
والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار واختار المتصدر الملك
وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة
والهاوي منها ويعلم ان الاولى مستندة الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف
الاخريين اذ لا مدخل في شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة اما قالوا ان الفرق بين الافعال الاختيارية
وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى تأثيرهما
في الاولى وعدمه في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار
وجودا وعدما كون المدار علة للدائر ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بها لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا
من العلة المستقلة وتمسك الاشاعرة بوجوه اشار المصنف الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان موجدا لفعله
بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك ولو توقف ترجيح فعله على تركه على مرجح
اما على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فظ واما على مذهب غيرهم فلان لابد
من الارادة الجازمة وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى
صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه
لانه اذا لم يجب الفعل حينئذ جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج
الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه واذا كان الفعل مع المرجح الذي
لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لا اختياريا واعترض على
هذا الدليل بان ... المرجح سقط الجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي
العطشان لان الارادة صفة من شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح واما المحال الترجيح بلا
مرجح ولم يحتج الى ما قال الشارح في ... ان هذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل
الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح احد المتساويين بل المرجوح فان الهارب يمكن من سلوك

احد الطرفين وان كان مساويا للآخر او اضعف منه واجاب المصنف بقوله والوجوب للداعي لا ينافي القدرة يعني
ان القادر هو الذي يمكن من كل من طرفي الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما وتعلق الارادة الجازمة به اما
بعد تحقق الطرف الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى
النقض الاجمالي يعني لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب تعالى ايضا لا يكون موجدا للفعل بالقدرة والاختيار
فان ما ذكرتموه جار في حقه بعينه واجاب الامام عنه بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان ينتهي الى ارادة
يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي يفرض صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة
فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورده المصنف بانه لا يدفع التقسيم المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة
كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف كان عليه
الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان
الدليل وانما يندفع النقض اذا ثبت عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقال صاحب المواقف
وفي هذا الرد نظر فان مآل ما ذكره من الفرق بين ارادة العبد وارادة الله تعالى الى تخصيص المرجح في قولنا
ترجيح فعله يحتاج الى المرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك و
توقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل
بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه ولا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل البارئ
فهو محتاج الى مرجح قديم متعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى
مرجح آخر فيكون مستندا مستقلا في الفعل وح لا يتوجه النقض ويتم الجواب اقول تحصيل الفرق ان المرجح في فعل
العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا للتسلسل بل صادرا عن غيره وح لا يكون العبد مستقلا في فعله
والمرجح في فعل البارئ يجب ان لا يكون صادرا عنه ولا يلزم عدم استقلاله تعالى في فعله وعلى التقديرين
يكون الفعل اضطراريا لازما لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا
والترك معه على التقديرين يصير ممتنعا لما ذكرنا آنفا فهذا الفرق انما يفيد امرا في الصورتين في الاستقلال
وعدمه وذلك لا ينفعنا ولا يضر امرهما في الاضطرار وعدمه وهذا هو المط لان النافض يدعي لزوم كون
البارئ تعالى مضطرا في فعله لا مختارا على ان قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا
الى مرجح آخر ممنوع وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الآخر ان لو كان صادرا عنه باختياره اما اذا كان صادرا عنه
لا باختياره فلا لزوم ثم فصل ما ذكر من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ايضا ومنها ان العبد لو كان
موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد ولهذا صح الاستدلال
بما عليه العالم على علم الفاعل والتالي باطل لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بها
كمياتها وكيفياتها والماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل الاحياز التي بين
المبدأ والمنتهى والناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي مخارجها

ولا بالهيئات

ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون للسان والاعضاء عند الانسان بتلك الحروف والكلمات بصوت الحروف والكلمات

تحريك الانامل من غير شعور لهما بالانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب

العضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي يتأتى بها تلك الصور والنقوش واشار الى

الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم العلم الا مع امر ان القصد فيكفي الاجمالي يعني لا نم ان الايجاد لا يتصور بدون

العلم بالموجد والمتكلمون لعلمهم لا يستدلون عليه بالايجاد بل بانتفاء الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار

لكونه مقارنا للقصد والقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم به نسلمه لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل

في الصور المذكورة لبطلان التالي ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته بالاستقلال فاذا فرضنا انه

اراد تحريك جسم في وقت واراد الله سكونه في هذا الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة

او لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضي

لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الاخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة

واما ان يقع احدهما دون الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال الكل من القدرتين بالتأثير من غير

تفاوت واجاب عنه المص بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالى يعني في الصورة المذكورة يقع مراده تعالى لكون قدرته

اقوى والمفروض استواؤهما في الاستقلال بالتأثير وهو لا ينافي التفاوت بالقوة والشدة ومنها انا لو فعلنا

يجب ان يكون مخالفا لفعله في الجهة التي بها يتعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للحدوث مخالفا لفعله

في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه بقوله والحدوث اعتباري لا تأثير للفاعل فيه

بل انما يؤثر الفاعل في الماهية بان يوجدها ومنها ان العبد لو كان يوجد الفعل بنفسه لجاز ان يوجد الجسم ايضا لان الصحح

لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم واجاب المص عنه بقوله وامتناع الجسم لغيره يعني ان

امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب غيره وهو ان الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة

اعني الامكان جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على

ايجاد مثله ايضا لان حكم الامثال واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا

بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط واجاب المص عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال

لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه المماثلة

لكن لا بسبب عدم وقوعه تحت القدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول ومنها انه لو كان

موجدا لافعاله لكان بعض افعاله الذي هو الايمان من فعله لان الايمان فعل العبد خالق الموجودات فعل الله تعالى

ولا شك ان الايمان خير من خلق الموجودات واجاب المص عنه بقوله ولا تشبه في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى

ان الخيرية انما تكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة مجمعون على صحة الشكر لله

بل وجوبه على نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر لله تعالى عليه اذ لا معنى لشكر الغير على فعل

نفسه واجاب المص عنه بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكر العبد لله تعالى ليس على نفس الايمان

مل على اقتداره وتمكنه وتوقفه على تحصيل اسبابه والثاني متناول ومعارض بمثله يعني ان الدلائل السمعية التي يتمسك الاشاعرة بها وجعلوها انواعا بعضها خصوصا يكون للبعض منها دون بعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او غير ذلك من الوارد بلفظ الخلق لكل شيء مخصص بما هو مثل قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عندهم خالق كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد وكذا قوله تعالى قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله انا كل شيء خلقناه بقدر وبدلالة الحصر قوله تعالى هل من خالق غير الله والحصر فقط اذا كان هو صفة انسان او صفة لهما بغير الله واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله عالما والعلم لا يبدل الا على الذات المخصوصة من الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه تعالى اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعنى ليس الا هذا المعنى ويلزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غيره ولعمل العبد خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير احتج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي والعقائد والخواطر بكونه تعالى خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا استدل بالاية على عدم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها وبلفظ الجعل قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة واجعلوا بنت صنما وبلفظ الفعل قوله تعالى فعال لما يريد يفعل الله ما يشاء والله يريد الايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر وبغير ما ذكر قوله تعالى قل كل من عند الله وما بكم من نعمة فمن الله كتب في قلوبهم الايمان انه هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر ما يمسكهن الا الله الى غير ذلك ومنها ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على كون كل كائن بقدر الله تعالى ومشيئته فجميعها متناول وقد ذكر العلماء تاويلها في المطولات ولها تاويل عام وهو ان الفعل يجوز ان يسند الى ما له مدخل في الجملة ولا شك ان الله تعالى مبدء لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا السبب يجوز اسناد افعال العباد اليه واما الحصر عليه تعالى كما يدل عليه بعض الايات فبحسب الادعاء لا لان الاقدار والتمكين وتيسير الاسباب لما كان منه تعالى فكانه هو الفاعل لا غير ومعارض بمثله من النصوص الدالة على ان افعال العباد تصدر عنهم وانهم جاعلون وهي ايضا انواع منها الايات المصرحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه وليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله به عليم وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرء بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن

والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى
حكاية عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا او الابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها وامثال ذلك كثيرة في القرآن
والجواب بما مر من الدلائل السابقة ان الكل بقضاء الله وقدره وحمل هذه الالفاظ مجازا على سبب العادي
او جعل هذه الاسناد مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال هذا على مذهب الشيخ فانه يصح على حقيقة والخلق
فانه بمعنى التقدير واما على رأي الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية مؤثرة في الفعل وذلك المجموع مخلوق الله
من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الآيات الدالة على توبيخ
الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس
ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله وما منعك ان لا تسجد وما لهم لا يؤمنون وما لهم عن التذكرة معرضين لم
تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن ومنها الآيات الدالة
في القرآن على ان فعل العبد بمشيته وارادته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء
منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره ومن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب بما سبق من ان افعال العبد بارادة الله
لكنها موافقة لارادة العبد بطريق جري العادة فلذلك يترتب عليها واما على رأي الامام فالجواب ظاهر وهو ان فعل العبد
بمشيته ومشيته بمشية الله تعالى لقوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله ومنها الآيات الواردة في الامر والنهي والمدح
والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار والجواب بما سبق من ان هذه كلها باعتبار الكسب
الصادر من العبد ومنها الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى
ولنذكر قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة
والناس وقد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من المتنازع في شيء والنصوص اذا تعارضت لم تصلح شهادة
خصوصا في المسائل اليقينية وانه يجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية والترجيح معنا لان الشواهد
العقلية القطعية على وفق مدعانا كثيرة منها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب
والعقاب وفائدة الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان
وفعل الله والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باختيار العبد على وفق ارادته
وما يقع لا باختياره وعلى وفق ارادة غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان لان الكل بخلق الله تعالى
من غير تأثير للعبد فيه والجواب انه انما يرد على الجبرية النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل
فعله متعلقا بقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله على ان المدح والذم
قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب
والعقاب لما كان فعل الله وتصرفا فيما هو حقه تعالى لم يتوجه سؤال اللمية كما لا يتوجه لم خلق الله الاحراق
عقيب مس النار وان عدم افتراق الفعلين في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر
ومنها ان من افعال العباد ما هو قبيح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك ونحو ذلك ومنها ان

فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصده وداعيه وجوداً وعدماً وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق
الغير وإيجاده أما الصغرى فللقطع بأن من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا مانع يأكل ويشرب
البتة ومن علم أن دخول النار محرق ولم يكن له داع إلى دخولها فلا يدخلها البتة وأما الكبرى فلأن ما يكون بخلق
الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعاً لإرادة العبد لجواز أن لا يحدثه عند إرادته ويحدثه عند كراهته وأجيب بأن
ما ذكرتم في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع ورب فعل يقع بإرادة الغير كما للخدم والعبيد
ومنقوض الكبرى لو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز أن يكون بمشيئة إرادة الله تعالى وقد وافقت إرادة
العبد بطريق جري العادة ومنها أنه لو كان الله تعالى خالقاً لأفعال المخلوقين لصح اتصافه بها إذ لا معنى للكافر
والفاعل الكفر فيكون كافراً ظالماً فاسقاً آكلاً شارباً قائماً قاعداً إلى ما لا يحصى وأجيب بأن مثل هذه الأسامي
إنما يطلق على من قام به الفعل لا من أوجد الفعل ألا ترى أن كثيراً من الصفات قد أوجدها الله تعالى في محالها وفاقاً
ولا يتصف بها إلا المحال نعم لزمهم صحة هذه التسمية بناء على أصلهم الفاسد في إطلاق المتكلم على الله تعالى
لإيجاده الكلام في بعض الأجسام واعلم أن المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد إليهم ورأوا فيها ترتباً ورأوا
أيضاً أن الفعل المترتب على الآخر يصدر عنهم وإن لم يقصدوا إليه أصلاً فلم يمكنهم إسناد الفعل المترتب
إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد فقالوا بالتوليد وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر كحركة
اليد وحركة المفتاح فإن الأولى منهما أوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها أو لم يقصدها فالأفعال
عندهم تنقسم إلى مباشر ومتولد فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل آخر هو المباشر كحركة اليد التي
حدث بسبب فعل آخر هو المتولد كحركة المفتاح بسبب حركة اليد واختلفوا في أن المتولد هل هو من فعل
العبد كالمباشر أو لا فذهب المعتزلة إلى أنه من فعله كالمباشر وذهب الأشاعرة إلى أن المتولد من فعل الله تعالى
واختار المصنف مذهب المعتزلة وقال حسن المدح على بعض الأفعال المتولدة وكذا حسن الذم على المتولد من الأفعال
يقتضي العلم بإضافته إلينا وقالت الأشاعرة المتولد غير مقدور لنا إلا أنه يمكن من تركه لا بعد سببه
أعني الفعل الذي نشأ هو عليه بحسب الواقع غير مقدور والمعتزلة قالوا هذا الوجوب إنما يكون بحسب
السبب والوجوب بحسب السبب وجوب لاحق لا ينافي الإمكان الذاتي فلا يكون منافياً لكونه مقدوراً أو الذم
في إلقاء الصبي عليه لا على الإحراق جواب اعتراض يرد على دليل المعتزلة فإن حسن المدح والذم لا يدل
على إسناد المتولد إلينا وذلك لأن حسن الذم للمتولد حاصل وإن علمنا إسناده إلى غيرنا فإنا نذم على إلقاء
الصبي في النار إذا احترق بها مع أنا نعلم أن المحرق غير الملقي وتقرير الجواب أن الذم للإلقاء لا للإحراق فإن
الإحراق عند الإلقاء حسن لما فيه من مراعاة العادة وعدم انتقاضها والقضاء والقدر إن أريد بهما خلق
الفعل لزم المحال والإلزام صح في الواجب خاصة أو الإعلام صح مطلقاً هذا شروع فيما التبس على أكثر أهل الملل أن
الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول أفعال العباد فإن كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال
الله تعالى فقضاهن سبع سماوات أي خلقهن وقال الله تعالى وقدر فيها أقواتها أي خلقها لزم المحال أي كون أفعال

العباد مخلوقة لله وهو بقضائه وقدره وان كان المراد بهما الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله نحن قدرنا بينكم الموت فكونها لو تثبتا بالقضاء والقدر دون الواقع وهذا معنى قوله صح في الواجبات وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب وقوله الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبنا في اللوح المحفوظ فيصح اسناد جميع الافعال بالقضاء والقدر والارشاد بقوله صح مطلقا وقد نبه على ما في حديث الاصبغ اشارة الى ما روي ان الاصبغ بن نباتة من ان شيخا قام الى علي بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام كان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي مصيركم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تأت ملامة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الثواب هم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلى قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وظاهر هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فارادة التأكيد محل تأمل والاضلال اشارة الى خلاف الحق و

فعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل له والاولان منفيان عنه تعالى يعني يطلق الاضلال على معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف الحق الثاني فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى مقابل له ويطلق على مقابلات المعاني الثلاثة المذكورة الاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين منفي عنه تعالى لانه قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز ان يسند اليه تعالى بالمعاني الثلاثة وما ورد في الآيات من اسناد الاضلال الى الله فهو بالمعنى الثالث اعني الاهلاك والتعذيب كقوله تعالى ومن يضلل الله فما له من هاد وقوله تعالى ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله تعالى يضل به كثيرا وغير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال بناء على انه لا يقبح منه تعالى شيء وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا فذهبت الحشوية الى ان الله تعالى يعذب اطفال الكفار ويرده ان المصنف ان تعذيب غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر من الله تعالى واحتجت الحشوية بوجهين الاول قوله تعالى حكاية عن نوح عم ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والكافر يعذبه الله تعالى والجواب عنه بقوله وكلام نوح عم مجاز والمراد انه سماه فاجرا كفارا تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه الثاني ان اطفال الكفار يستخدمهم اهل الجنة والخدمة عقوبة والجواب عنه بقوله والخدمة ليست

القول في بيان معنى الاضلال وبيان تحقيقه

في بيان الاختلاف في حسن التكليف وغرضه

عقوبة للطفل بل يكون اصلاحا له كالفصد والحجامة الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه لانه يمنع من الدفن والتوارث

والتزويج والصلاة عليه كابيه فيعذب بعذابه كابيه والمصنف اجاب عنه بقوله والتبعية في بعض الاحكام جائزة

ولا يلزم منه التبعية في سائر الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه

اختلفوا في ان التكليف حسن او لا واختار المصنف الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة لا تحصل بدونه

وهي استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف

لاجل ايصال النفع بمثابة جرح الانسان ثم تداويه فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف واجيب بان الجرح مضرة

صرفة والتداوي لا يكون الا للتخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة لان فيه التخلص من

المشقة الحاصلة بسببه والى ذلك اشار بقوله بخلاف الجرح ثم التداوي الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع

بمثابة المعاوضات وهي يشترط فيها رضاء المتعاوضين فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضاء المكلف

والمكلف فالتكليف بدون رضاء المكلف قبيح واجيب بان الاحتياج في المعاوضات الى رضاء الجانبين لاختلاف

اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لم يختلف العقلاء في اختياره فلم يحتج

الى رضاء المكلف الثالث ان التكليف لاجل ايصال النفع لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم

السابقة واجيب عنه بان التكليف لو كان شكرا لخرج النعمة بسبب وقوع المشقة في مقابلتها عن كونها نعمة

والى هذين الجوابين اشار بقوله والمعاوضات والشكر باطل ولان النوع محتاج الى المقاصد المستلزمة للسنة

المانع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع

زيادة الاجر والثواب اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام فبيان ذلك ان [illegible]

الانسان يجب ان لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح وغير ذلك من

الامور التي كلها صناعية لا يقدر عليها صانع واحد مدة حياته وانما يتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون

في تحصيلها بان يعمل كل لصاحبه ما وراء ما يعمل له الاخر مثلا يزرع ذلك لهذا ويخبز هذا لذاك ويخيط

واحد لاخر ويتخذ الاخر الابرة له وعلى هذا قياس سائر الامور فتم امر معاشه باجتماع من بني نوعه ولهذا قيل

ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن باصطلاحهم عبارة عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا

كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فيه وذلك

يدعوه الى الجور على الغير فيقع من ذلك الهرج والمرج فيختل امر الاجتماع و[illegible] والمعاملة والعدل جزئيات

غير محصورة لا ينضبط الا بوضع قوانين هي السنة والشرع فلا بد من شارع يسن ذلك على الوجه الذي

ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فيجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة

لينقاد الباقون له في قبول السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل على

انه من عند الله وتلك هي المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال الشرع اذا استولى

عليهم الشوق الى مشتهياتهم فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي

عقاب

فعاقب بجلبهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشريعة اقوى مما اذا لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة
الشارع والمجازي ولا بد من سبب حافظ لتلك المعرفة ولذلك شرعت العبادات المذكرة لصاحب الشرع والمجازي
وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرير فاذن يجب ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود اله عليم
قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب
اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لسنة التي يحتاج اليها الناس
في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام امور النوع وتلك السنة اهي الطريقة التي
سنها الشارع ويدعو الناس للعبادات المستعملة لها ثلاث منافع في امور ثلاثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها
عن متابعة الشهوة والغضب المانعين عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في امور
العالية المقدسة عن العوارض المادية والكدورات الحسية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر
انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزم لاقامة العدل في الدنيا مع زيادة الاجر والثواب في
الآخرة هذا بيان حسن التكليف على راي حكماء الاسلام واحتج بحسنه عن القبائح اختلفوا في ان التكليف واجب
ام لا فمنعه الاشاعرة بناء على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله تعالى واثبته المعتزلة واختاره المصنف واحتج
عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب القبائح لان الانسان بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا
علم انها حرام انزجر عنها والزجر عن القبائح واجب وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه
وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة
المكلف على الفعل وآلته وامكانها الآلة تشير الى شرائط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها
ما يرجع الى المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلِّف ومنها ما يرجع الى نفس المكلَّف اما ما يرجع الى نفس
التكليف فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا
للاخلال بتكليف اخر وان لا يكون مفسدة لمكلف آخر الثاني تقدم التكليف على الفعل بزمان يتمكن
المكلف فيه من الاشتغال به لاستحالة الفعل بزمان وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول
امكان وجوده واليه اشار بقوله وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال محال الثاني اشتمال الفعل
على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلِّف فهو
ان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبائح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما
بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب
ولا يثبت المستحق للثواب اما ما يرجع الى المكلَّف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما او متمكنا
من العلم وان يتمكن من آلة الفعل اذا كان الفعل بآلة ومتعلقه اما علم عقلي او سمعي واما ظن واما عمل اي ما
يكلف به قد يكون علما وقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا نحو العلم بوجود الاله
تعالى وكونه قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات التي لا يتوقف على السمع وقد يكون سمعيا لا يستقل

العقل يحصله ولا يسمل الى اشاعة الامر في الشرع وهو السمعي مثل العلم باحوال المعاد واما الظن فهو كثير

من الامور كظن الفتلة وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة وغيرهما وهو منقطع للاجماع ولانقطاع الثواب

والتكليف لا بد وان ينقطع من المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه ولان التكليف لو لم ينقطع لم يمكن

ايصال الثواب الى المكلف والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان التكليف يستدعي المشقة والثواب يستدعي

الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما ممتنع فلو تحقق التكليف دائما انتفى الثواب دائما فلم يمكن ايصاله الى المستحق وعلة

حسنه عامة اي علة حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر وضرر الكافر من سوء

اختياره ولما كان للسائل ان يقول من شرايط حسن التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف كما مر آنفا وتكليف

الكافر مفسدة له لانه مستقر في الدنيا وعقوبته في الاخرى اجاب بقوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف

خلاف ما شرطناه يعني ان هذه المفسدة للكافر لم يحصل من التكليف بل انما حصل من سوء اختياره والمفسدة

التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة من التكليف والفائدة ثابتة جواب سؤال المعتزلة

توجيهه ان تكليف الكافر لا فائدة له لان فائدة التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه

فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي التعريض للثواب

لا الثواب والتعريض حاصل بالنسبة الى الكافر كما بالنسبة الى المؤمن واما الثواب فانه فائدة امتثال المكلف

للتكليف لا فائدة التكليف واللطف واجب ليحصل الغرض به اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن

المعصية ولا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة واختاره المصنف واحتج عليه بان اللطف يحصل

غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا

باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعى غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا

من التادب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التادب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى وجب

عليه تعالى وان كان من المكلف وجب على الله ان يشعره به ويوجبه عليه وان كان من غيرهما شرط في التكليف

بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو من اللطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس

مفسدة اشارة الى الاجوبة عن اعتراضات الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى تقرير الاول منها ان اللطف

انما يجب اذا خلا عن جهات القبح لان جهة المصلحة لا يكفي في الوجوب ما لم ينتف جهات المفسدة فلم لا يجوز

ان يكون اللطف الذي توجبونه مشتملا على جهة قبح لا يعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة

لنا لانا مكلفون بتركها وليس فيها وجه قبح وتقرير الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه

والاول باطل والا لزم ان يكون الكافر مؤمنا لانه فرض ان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني

اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تعالى او مع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب وتقرير

الجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا آنفا هو

ما يقرب حصول الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف

في بيان اللطف
وأحكامه وتحقيق معناه

معارض

معارض او في مفسدة فعلت عليه كسوء اختيار الكافر وتقريره الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدق

عنه تعالى ما نافاه اذ الجمع بين المتنافيين محال اما صدق ما ينافي اللطف عنه تعالى فلانه تعالى اخبر بان بعض المكلفين

من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال والثاني الى الياس والاول داع

الى الطاعات بل تقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار ما

من الالطاف ما يمنع عنده من الاقدام على المعاصي والاجتناب على الطاعات والاخبار بالنار انما هو بالنسبة

الى جاهل كأبي لهب فالمفسدة مفقودة فيه لانه لا يعلم صدقه واخباره تعالى حتى يفضي الى الياس ويصح منه تعالى

التعذيب مع منعه دون الذم المكلف اذا منع المكلف من اللطف صح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية

الالجاء الى ما فيه فعل المعصية وصح لانه على ذلك التقدير له ان يقول لم ما لطفت بي كما قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم

بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف بعثة الرسول لكان لهم

هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع فعله لهم الا لكم من دون البعثة ولا يصح ذمه لان الذم حق مستحق

على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح

ففعله لم يسقط من الباعث حق الذم كما ان لا ابليس حق ذم اهل النار وان كان هو الباعث على العصيان

ولا بد من المناسبة يعني لا بد وان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون

اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون

عدمه لطفا فيلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال

وهو ايضا ترجيح بلا مرجح والى هذين اشار بقوله والا لزم الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وعنى بالمنتسبين

اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني يجب ان لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف فيه حد الالجاء

والا لم يكن اللطف لطفا مر وره اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا

او تفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم

الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا الى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء

الى الفعل لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى

الفعل بالمناسبة التي بينهما في نفس الامر سواء كان تلك المناسبة معلومة للمكلف او لا ويرد اللطف على جهة

الحسن يعني لا بد من ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا ويدخله التخيير

يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة

المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه ويسد مسده كالكفارات الثلث ويشترط حسن البدلين يعني يشترط

في كل واحد من الامرين اللذين يكون كل واحد منهما لطفا ويقوم مقام الاخر كون كل منهما حسنا اذ ليس في وجه

قبح وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله تعالى وعنا وحسنه اما الاستحقاقه او لاشتماله

على النفع او دفع الضرر الزائد او لكونه عاديا او على جهة الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف

قوله ان الاحسان ... [illegible]

[illegible]

[illegible]

لما بين وجوب اللطف وهو ضربان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا والمصلحة في الدين اما مضرة او
منفعة والمضرة اما الم او مرض او غلاء او غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او خصب او غيرها او ذكر
مباحث هذه الامور عقيب اللطف واختلف في حسن الالم وقبحه فذهب الاشاعرة الى ان الالام الصادرة
عنه تعالى حسنة سواء كانت مبتدأ بها او بطريق المجازاة وسواء تعقبها عوض ولا وذهبت الثنوية الى قبح جميع
الالام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار المصنف ان بعض الالام قبيح يصدر منا خاصة كالالام الصادرة
عن بعض المكلفين بالنسبة الى من لا جرم له وبعضها حسن يصدر من الله تعالى ومنا وعلة حسنها اما الاستحقاق
او اشتماله على نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعل الله تعالى
لحي اذا القاه في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا علمنا اشتمال الالم
على واحد من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله الله تعالى ابتداء وهو المشتمل على النفع الحاصل
للمتالم مشروط باللطف للمتالم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف يستلزم العبث وهما
قبيحان على الله تعالى ويجوز في المستحق كونه عقابا اي يجوز ان يقع الالم على المستحق مثل الفساق والكفار بطريق
العقاب وان يكون بمحصله فقد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف في الم المكلف
في الحسن يعني ان اللطف غير كاف في الم المكلف لكونه حسنا بل لا بد فيه ان يقع في مقابلته عوض عن حصول
نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا
عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفه يعني ان الالم لا يحسن اذا كانت اللذة مشتملة
على اللطف الذي في الالم لان الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق لتلك المنفعة الا ذلك الالم
ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار المتالم
بالفعل اي لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتالم العوض الزائد عليه بالفعل لان
اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتالمين واما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت
فيه اختيار المتالمين لكونه زائدا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه
والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء واحكامه فقال
العوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا من غير سابقة الاستحقاق ويجوز
ان يقع بعد الاستحقاق فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم
واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء
استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما تستند الى فعل العبد وامر عباده تعالى بالمضار او اباحته
وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور اراد ان يشير الى
الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها انزال الالام بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله عوضه
والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على العبد اذا كان التفويت من الله لمصلحة

الغير

العبد لانه لا فرق بين ايلام الصادر وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان يخلق الله تعالى اسباب الغم لان
الغم من الله تعالى سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري بكون ولد مضرة او وصول الم او مستندا الى علم مكتسب
لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا للغم فكان العوض عليه تعالى او كان مستندا الى ظن كان
تعالى عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه تعالى هو الباعث لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه تعالى
العوض وقوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم المستند الى العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى فانه لا
عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد جهلا نزول ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض
فيه ومنها اي من الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله تعالى عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء كان
الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او الندب كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر
بالايلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حدا ومنها تمكين غير
العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض يجب على الله تعالى لانه تعالى مكنه وجعل فيها ميلا الى الايلام مع
امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به الالم الحسن من الالم القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح
منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا خلاف الاحراق اذا القينا صبيا في النار واحترق او شهد جماعة
شهادة زور وقتل بسببها فان العوض يجب علينا لا على الله تعالى اما القاء الصبي في النار فلان فعل الالم وان حصل
في الحكم حسب اجراء العادة والله تعالى به فعله من القائه وبما اعتمد ضاد الملقى كالامر او وصل الالم اليه
وهذا اوجب على الملقى العوض دونه تعالى واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام قضاء
الامر من جهة الشرع قضاء واكانهم فعلوه والانتصاف اي انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه اي على الله
عقلا لانه لو لم ينتصف لادى الى اضاعة حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم
مع انه قادر على منعه وما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف منه لضاع حق المظلوم والثاني
لان تضييع حق المظلوم قبيح عقلا وواجب سمعا ايضا لما ورد في القرآن من ان الله تعالى يقتص من عباده
بالحق ولا يجوز تمكين الظالم من المظلوم دون عوض له في الحال يوازي الظلم فان لم يكن له عوض يتفضل الله
عليه بالعوض المستحق عليه ودفعه الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة وهب الله تعالى اعواضه على الاوقات
على وجه لا يتبين له انقطاعها فلا يتالم بانقطاعها او يتفضل الله عليه اي على المظلوم بمثلها اي بمثل الاعواض عقيب
انقطاعها لئلا يتالم بانقطاعها وان كان المظلوم من اهل العقاب اسقط الله بها اي بتلك الاعواض جزءا
من عقابه يوازي تلك الاعواض بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات ولا يحصل له الم
بحصول التخفيف وفي بعض النسخ بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو من قلم الناسخ ولا يجب دوامه اي دوام العوض لحسن الزائد
بما يختار معه الالم وان كان منقطعا اي لان العوض انما يحسن لانه يشتمل على نفع زائد على الالم زيادة يختار
معها المتالم الالم وقليل هذا النفع الزائد لا يستدعي ان يكون دائما لجواز ان يكون بحيث يختاره المتالم مع
كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوام العوض لانه

انقطع لوجب ان يوصل اليه ما حلالا لان المانع من الايصال اليه في الدنيا هو الدوام مع انقطاع الوجوه المانع من دوامه

وقد انتفى ورده المصنف ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير يعني لا نم ان المانع هو الدوام مع

انقطاع الوجوه المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون لتاخيره مصلحة غير ظاهرة والمانع

هو انتفاء تلك المصلحة بعينه وقال ابو هاشم لو انقطع العوض لزم دوامه وجه اللزوم انه لو انقطع العوض لتالم

بانقطاعه فيستحق على التالم عوضا فيجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تالم به واستحق

عوضا آخر وهلم جرا فثبت انه لو انقطع وجب دوامه وما يؤدي وجوده الى عدمه يكون محالا فالانقطاع محال

ورده المصنف ذلك بقوله والالم على القطع ثم منع انه غير محل النزاع يعني ان الالم انما يلزم لو شعر بانقطاع العوض

اذ يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتالم ثم منع انه غير محل النزاع لان النزاع في العوض المستحق على

الدوام لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا دائما ولا يجب اشعار صاحبه اي المستحق

للعوض بانه عوض بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارنه التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب

له ولا يتعين منافع لان يكون عوضا بل يجوز ان يوصل عوضا كل ما يحصل فيه نفع بخلاف الثواب فانه

لابد وان يكون من جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس والسكنى لانه رغبه في تحمل المشاق

بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه اي لا يجوز اسقاط العوض ممن وجب عليه العوض لا في الدنيا ولا في الآخرة

سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا اذا ابرأ

الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه به

والعوض عليه يجب ان يزيد الى حد الرضا عند كل عاقل يعني ان العوض اذا وجب عليه تعالى يجب ان يكون زائدا

على الالم زيادة ينتهي الى حد يرضى به كل عاقل وان كان العوض علينا يجب مساواته للالم لان الزائد على ما

يستحق عليه من الضمان يكون ظلما واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه

الامران لولاه اي لولا القتل يجوز موته في ذلك الوقت وحيوته ايضا وقال ابو الهذيل بل يموت البتة في ذلك

الوقت وقال الكثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى مدة هو اجله ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف

اي يجوز ان يكون اجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان بالاجل

ينقطع التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا والرزق ما صح الانتفاع به ولم

يكن لاحد منعه منه فطعام البهيمة قبل ان تستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها

منه والحرام ايضا لا يكون رزقا لان الله تعالى منع من الانتفاع به وما كان حلالا او مباحا فاتى العبد منه

وبعث فالعبد هو الرازق لنفسه والله تعالى ليس برازق له في ذلك الرزق واما ما اتاه من غير فعله فهو من الله

والرازق له في ذلك الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب

التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح عند قصد تكثير المال من غير ان يكون منهيا وقد يحرم

عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه الله الى الحيوان

فانتفع به فدخل تحته الانسان والدواب وغيرها من المأكول وغيره مباحا او حراما مملوكا او غير مملوك وخرج
ما لا ينتفع به وان كان الشوق للانتفاع لا يرزق فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك
لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه وذهب بعضهم الى
ان الرزق هو ما يرتقي به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء طعاما
كان او غيره وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان في الرخص والغلاء فان انحطاط
العوض انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت به العادة فيكون عوضا في ذلك الوقت في ذلك المكان
وكذا ارتفاع العوض انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع على ما جرت العادة فيكون عوضا في ذلك الوقت وذلك
المكان وقد يستند الى الله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء او يكثر جنس
ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد يستند الينا ايضا بان كان يحمل السلطان الناس
على بيع تلك السلعة بثمن غال ظلما منه او يحتكر الناس او غير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء
والرخص بخلاف ذلك والاصلح قد يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله
ما هو اصلح للعباد واستدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف
واعترض بان ذلك وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق
الذم على الترك فاين هذا من ذلك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان تعد وتحصى لكن نذكر شيئا
من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر المبتلى بالاسقام والآفات ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله
عند البلوغ فلم لم يفعل الله تعالى ذلك بل اقدره ومكنه حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار ومنها انه يلزم
ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده
وكفى بهذا افتضاحا ومنها انه يلزم ان لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون لله تعالى منة في الانعام والافضال بل
يكون ما يفعله تادية للواجب كرد وديعة او دين لازم فلا يستوجب على فعله شكرا او يكون الدعاء لدفع
البلاء وكشف الباساء والضراء سؤالا من الله تعالى ان يفعل ما هو الواجب عليه تعالى ومنها ان مقدورات الله
غير متناهية فاي قدر يبسطونه في الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيلزم ان لا يمكن تادية الله تعالى ما هو الواجب عليه
وفساده اظهر من ان يخفى **الفصل الرابع** في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان
النبي ماخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شانه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة
الى الحق فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم
الادغام كالمروة والرسول بمعناه وقد يخص بمن له كتاب او شريعة والبعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة
العقل فيما يدل عليه العقل اي يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي
فيما لا يدل اي لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني لئلا يكون للناس حجة على الله تعالى بعد
الرسول وازالة الخوف الحاصل عند الانسان بالحسبان لكونه متصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه

وتركها لكونه ترك الطاعة واستفادة الحسن والقبح في الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل
الى مواقعها واستفادة المنافع والمضار اي معرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة
الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى
التعاون فلا بد من شرع يفرضه شارع يكون مطاعا كما ذكرنا في بيان حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام
وتكميل اشخاص اي تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات وتعليمهم
الصنائع الخفية من الحاجات والضروريات وتعليمهم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات
الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن والاخبار بالثواب والعقاب ترغيبا في الحسنات وتحذيرا
عن السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف للمكلف اي بعثة الانبياء لطف من الله ثم بالنسبة الى بعثتها
وشبهة البراهمة وهي ان البعثة اما لاجل ما يوافق العقل ولا حاجة فيه اليهم او لاجل ما يخالفه وما يخالف
العقل غير مقبول فلا فائدة في بعثتهم باطلة لما تقدم من ان ما يوافق العقل قسمان احدهما ما يستقل العقل
بادراكه والثاني ما لا يستقل العقل بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثاني بل في القسم الاول ايضا لتعاضد العقل
بالنقل وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان واقفا على التكاليف
الشرعية كان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك المقبحات العقلية اولا لا يخفى ما فيه من البعد والاولى
ان لا يحال الى ما سبق آنفا من اشتمالها على فوائد ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق بافعاله واقواله فيحصل
الغرض من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له في اوامره ونواهيه ولوجوب متابعته وضدها يعني لو صدر عنه
الذنب لزم اجتماع الضدين وهما وجوب متابعته ومخالفته اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب متابعة
النبي ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله واما الثاني فلان متابعة المذنب حرام ولوجوب
الانكار عليه يعني لو صدر عنه الذنب لوجب منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذائه المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله
في الدنيا والاخرة ولزم ايضا امور اخر كلها منتفية منها ان يكون شهادته مردودة اذ لا شهادة للفاسق
بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا تقبل شهادته في القليل
الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم ومنها استحقاقه العذاب واللعن واللوم
لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وقوله
لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه
من اعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة والامامة
التي دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم
بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم

يعني

قطعي البطلان ومنها عدم كونه مسارعا في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين الأخيار إذ لا خير في الذنب لكن
اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم إنهم كانوا يسارعون في الخيرات وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار حتى
الكلام في أن العصمة عن أي معصية تجب فإن ما يتوهم صدوره عن الأنبياء من المعاصي إما أن يكون منافيا
لما تقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ أولا والثاني إما أن يكون كفرا أو معصية غيره وهي إما أن يكون
كبيرة كالقتل والزنا أو صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة أو غير منفرة ككذبة وشتمة وهمّ بمعصية
كل ذلك إما عمدا أو سهوا بعد البعثة أو قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوّزه
القاضي سهوا زعما منه أنه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الأزارقة من الخوارج
بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بأن كل ذنب كفر وجوز الشيعة إظهاره تقية واحترازا عن إلقاء النفس
في التهلكة ورد بأن أولى الأوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد
الكبائر بعد البعثة وجوزه الحشوية وكذا عن الصغائر المنفرة لإخلالها بالدعوة إلى الاتباع ولهذا ذهب
كثير من المعتزلة إلى نفي الكبائر قبل البعثة أيضا وبعض الشيعة إلى نفي الصغائر ولو سهوا والذي عليه محققو
الأشاعرة منع الكبائر والصغائر الخسيسة بعد البعثة مطلقا والصغائر الغير الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب إمام
الحرمين من الأشاعرة وأبو هاشم من المعتزلة إلى تجويز الصغائر عمدا فإن أريد وجوب العصمة عن جميع
المعاصي كما هو الظاهر من كلامه والمصرح به في الشروح فلا يخفى أن ما ذكره من الأدلة لا يفي بذلك فإن صدور
الذنب سيما الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غير لازمة وبعد البعثة
إنما يجب فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الأحكام وبالجملة فيما ليس بزلة ولا طبع والإنكار على ما يصدر عنهم
سهوا غير جائز ورد الشهادة إنما يكون بكبيرة أو إصرار على صغيرة من غير إنابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع
واستحقاق العذاب واللعن واللوم إنما هو على تقدير العمد وعدم الإنابة ومع ذلك فلا يتأذى الرسول
بسبب ذنب كبيرة سهوا أو صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على الإطلاق ولا من الذين أغواهم الشيطان
ولا من حزب الشيطان سيما مع الإنابة وعلى تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فالمسارعة في البعض إليها أو كونه
من زمرة الأخيار لا ينافي صدور الذنب عنه أحيانا سيما سهوا أو مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على
نفي الكبيرة سهوا والصغيرة غير المنفرة عمدا محل نظر ويجب أيضا في النبي كمال العقل والذكاء والفطنة
وقوة الرأي لأن من لم يتصف بها لم يرغب فيما بعثه والانقياد لأوامره ونواهيه ويجب أيضا عدم السهو
لئلا يسهو فيما أمر بتبليغه ولعل مراده أن لا يكون السهو في الأمور ديدنا له وعادة وعدم كل ما ينفر عنه من
دناءة الآباء وعهر الأمهات والفظاظة والغلظة والأبنة وشبهها من الأمراض التي ينفر عنها الطباع
كالبرص والجذام وسلس البول والريح والأكل على الطريق وشبهه من الأمور الخسيسة وطريق معرفة صدقه
أي صدق النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفي ما هو معتاد مع خرق
العادة ومطابقة الدعوى فقيد للاحتراز عن الكرامات فإنها لا تكون مطابقة للدعوى ضرورة

عدم الدعوى لكنه يخرج الارهاص والمعجزة المتأخرة عن دعوى النبوة ايضا والمتصف بهما معجزة كما سيأتي واما قوله
مع خرق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان القلم لكن ينبغي ان يذكر فيهما قيد آخر وهو عدم المعارضة
ليتميز عن السحر والشعبذة والمشهور في تعريف المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة
وقيل ينتقض بما اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الحجر فنطق لكنه قال
كاذب فالاولى في تعريفها ان يزاد على المشهور قولنا موافقا للدعوى او لك ان تطلق المعجزة على مثله كما
سيأتي في كلام المص واما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري
بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة
فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم على سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا
له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير
ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة الظن وقد يعتبر ثبوته بلا جامع لافادة اليقين في العمليات التي هي
اساس ثبوت الشرايع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قراين الاحوال قلنا التمثيل
انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال فلا مدخل لمشاهدة القراين في افادة العلم الضروري بصدقه لحصوله
للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة اليهم وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره
دونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة حجته لان الملك يحرك تلك الحجب من غير
فصل وقصة مريم وغيرها تعطي جواز ظهورها على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور ما هو خارق للعادة
على يد غير النبي من الصالحين اعني المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي فذهب المعتزلة الى منعه
تمسكا بما سيأتي والاشاعرة واختاره المص واحتج عليه بقصة مريم على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها
زكريا المحراب وجد عندها رزقا وغيرها مثل قصة آصف بن برخيا كما دل عليه قوله تعالى انا آتيك به قبل ان يرتد
اليك طرفك وغيرها واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي لكثر وقوعه
لصدوره عن النبي بالطريق الاولى وعن غير النبي ايضا فيخرج عن ان يكون معجزا لخروجه عن ان يكون امرا خارقا للعادة
لكثرة وقوعه وتقرير الجواب انا لا نسلم خروجه عن حد الاعجاز بان صدوره من الانبياء والاولياء لا يجعله عادة
معتادة والى هذا اشار بقوله ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق عن غير النبي
لزم التنفر عن الانبياء لان الباعث على اتباعهم انفرادهم عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركوهم
فات الحظ فلزم النفرة عن اتباعهم وتقرير الجواب انا لا نسلم لزوم النفرة عن اتباعهم بمشاركة الاولياء
لهم كما لا يلزم ذلك من مشاركة نبي آخر والى هذا اشار بقوله ولا التنفر ومنها ان تميز النبي عن غيره انما
هو لظهور الامر الخارق للعادة على يده فلو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب انا
لا نسلم لزوم عدم التميز وانما يلزم لو لم يحصل التميز بامر آخر وهو ثم فان النبي يتميز عن الولي بدعوى النبوة
والى هذا اشار بقوله ولا عدم التميز اي ولا يلزم عدم التميز ومنها انه لو صدر عن غير النبي لبطلت دلالته

على صدق

على صدق النبي لانه متى دلالته على اختصاصه بالنبوة فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم
واما اللزوم لو ادعى لانه كل خارق على صدق النبي ولهذا كانت لها شرائط منها مقارنة الدعوى والى هذا اشار
بقوله ولا ابطال دلالته ومنها انه لو جاز ظهوره على يد صادق غير النبي لجاز ظهوره على يد كل صادق فيلزم عمومه
ظهور المعجزة والجواب منع اللزوم لان متى ظهور الخارق للعادة كرامة صاحبه وهي انما يجب في الانبياء والصالحين من عباد
الله وهم الاولياء والى هذا اشار بقوله ولا العمومية ومعجزة قبل النبوة تعطي الارهاص اختلفوا في ظهور المعجزة
على سبيل الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة دال على بعثة النبي قبل بعثته فذهب اكثرهم الى جوازه لا واختاره المص
الجواز واحتج عليه بظهور معجزات نبينا قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمام
وتسليم الاحجار عليه وقصة مسيلمة وفرعون وابراهيم تعطي جواز ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في انه هل
يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعويهم اظهارا لكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات على
غير النبي منعوا من ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير الانبياء جوزوا ذلك ايضا واختاره المص
واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل على الجواز ومما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة فقيل له
ان رسول الله دعا لاعور فارتد بصيرا فدعا مسيلمة لاعور فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما
ضرب موسى لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون انا ابصر على هذا الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم
الموج فاغرقوا اجمعا وكما نقل ان ابراهيم لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال عمر انا اجعل النار على
نفسي بردا وسلاما فجاءت نار واحرقت جسده ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا تحتم الشريعة اختلفوا في انه
هل يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقالت الامامية تجب البعثة في كل زمان
واختاره المص واحتج عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة
من القبائح لا يحصل الا بالبعثة فتكون لطفا فتكون واجبة في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب الشريعة للنبي
المبعوث ام لا فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز بعثة النبي لتأكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه يجوز
بعث نبي بعد نبي بشريعة واحدة وكذا يجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول وذهب ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز
ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا
واجاب المص بانه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما في
العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا وظهور معجزة القرآن وغيرها مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه
والة يدل على نبوته يعني ان نبينا محمدا ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا
فنبينا نبي اما انه ادعى النبوة فللتواتر واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجز واما انه اتى به فللتواتر
واما انه معجز فلانه عليه السلام تحدى به ودعا الى الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب
العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية
وتهالكهم على المباهاة والمباراة فعجزوا حتى آثروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف

وبذلوا المهج والأرواح دون المذلة بعد الأنداد والأشباح فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو
عارضوا لنقل إلينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات
لا يقدح فيها احتمال أنهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها أو عارضوا ولم ينقل إلينا لمانع
كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات وإلى هذا المعنى أشار بقوله والتحدي
مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الإعجاز وأيضاً أتى بأمور خارقة للعادة بلغت جملتها حد
التواتر وإن كانت تفاصيلها من الآحاد وإلى هذا المعنى أشار بقوله والمنقول معناه متواتر من المعجزات
بعضه وإعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لأسلوبه وفصاحته معاً وقيل للصرفة والكل محتمل اتفق الجمهور
على أن إعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء
العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان وإحاطتهم بأساليب الكلام والمراد بالفصاحة في هذا
المقام ما هو أعم منها ومن البلاغة وإطلاقها على هذا المعنى شائع وقال بعض المعتزلة إعجازه بالأسلوب الغريب
والنظم العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والأشعار وقال القاضي الباقلاني وإمام الحرمين
إن وجه الإعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الأسلوب المخالف لأساليب كلام العرب من غير استقلال لأحدهما
إذ ربما يدعى أن بعض الخطب والأشعار من كلام أعاظم البلغاء لا ينحط عن جزل القرآن انحطاطاً بيناً قاطعاً
للأوهام وربما يعد نظم ركيك يضاهي نظم القرآن على ما روي من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل
وما أدراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة
إلى أن إعجازه بالصرفة وهي أن الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك إما بسلب
قدرتهم أو بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الأول أنا نقطع بأن فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل
مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا إلى الآخر فيكونون قادرين
على الإتيان بمثل السورة والثاني أن الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات إلى
شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي متردداً في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزاً لفصاحته
لكان كافياً في الشهادة والجواب عن الأول أن حكم الجملة قد يخالف حكم الأجزاء وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية
الإجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادراً على الإتيان بمثل قصائد فصحائهم
كامرئ القيس وأضرابه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي لا في زمانه
وكون كل سورة مستقلة بالإعجاز أن ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن أدنى تغير لا يخل بالإعجاز وأن
إعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل أحد بحيث لا يبقى له تردد أصلاً واستدل على بطلان الصرفة بوجوه
الأول أن فصحاء العرب إنما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤوسهم
عند سماع قوله تعالى وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي الآية لذلك لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها
في نفسها الثاني أنه لو قصد الإعجاز بالصرفة لكان الأنسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لأنه كلما

كان أدل

كان أمر النبي عليه السلام وادعى فيه الأكثر كان بعدم تيسر المعارضة أبلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت
الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً فإن ذكر الاجتماع والاستظهار
بالغير في مقام التحدي إنما يحسن فيما لا يكون مقدوراً للبعض ويتوهم كونه مقدوراً للكل فيقصد نفي ذلك
والنسخ تابع للمصالح إشارة إلى رد ما قال اليهود في إبطال نبوة نبينا من أن شريعة موسى مؤبدة لأن
النسخ باطل لأن المنسوخ إن كان متضمناً للمفسدة كان أمر الله تعالى به قبيحاً وإن لم يكن متضمناً للمفسدة كان رفعه
قبيحاً وإذا بطل النسخ لزم أن تكون شريعة موسى عليه السلام مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد لكونها ناسخة لشريعة
موسى عليه السلام وتقرير الرد بناء على قول المعتزلة أن الأحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الأوقات والأشخاص وأكد
جواز النسخ ببيان وقوعه فقال وقد وقع حيث حرم على نوح عليه السلام بعض ما أحل لمن تقدم فإنه جاء في التوراة أن الله تعالى
قال لآدم وحواء قد أحللت لكما كل ما دب على وجه الأرض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات وأوجب الختان على إبراهيم بعد
على الأنبياء المتأخرين عن نوح عليه السلام بعد تأخيره عنه مع المتأخرة على نوح وحرم الجمع بين الأختين في شريعة
موسى وشريعة نبينا مع إباحته في شريعة آدم ونوح عليهما السلام وغير ذلك من الأحكام التي وقعت
في بعض الأديان وجزمهم عن موسى بالتأبيد مختلق يعني جزم اليهود بعدم تأبيد شريعة موسى أي ما روي عن موسى
أنه قال تمسكوا بالسبت أبداً ما دامت السموات ودوام السبت يدل على دوام شريعته مفترى لم يثبت هذه
الرواية عن اليهود بل اختلقه ابن الراوندي ومع تسليمه أي تسليم ثبوت هذه الرواية عنهم لا يدل على المراد وهو
لأنه غير متواتر فإن بختنصر استأصلهم وأما هم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر والسمع دل على عموم بعثته
أي الدلائل السمعية دلت على أنه مبعوث إلى الثقلين لا إلى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى
زعماً منهم أن الاحتياج إلى النبي إنما كان للعرب خاصة دون أهل الكتاب مثل قوله تعالى وما أرسلناك إلا كافة
للناس وقل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً قل أوحي إلي أنه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين كله ومثل
قوله عليه السلام بعثت إلى الأسود والأحمر وهو أفضل من الملائكة وكذا غيره من الأنبياء لوجود المضاد للقوة العقلية
وقهره على الانقياد عليها ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن الأنبياء أفضل من الملائكة خلافاً للحكماء والمعتزلة
والقاضي أبي بكر وأبي عبد الله الحليمي منهم وصرح بعضهم بأن عوام البشر من المؤمنين أفضل من عوام الملائكة وخواص
الملائكة أفضل من عوام البشر واختار المص مذهب الأشاعرة متمسكاً بأن للبشر أموراً مضادة للقوة العقلية وشواغل
عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة
على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العقلية يكون أشق وأدخل في استحقاق
الثواب ولا معنى للأفضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة وقد يتمسك بوجوه نقلية منها أن الله تعالى
أمر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يأمر بسجود الأفضل للأدنى وإباء إبليس عن السجود معللاً بأنه خير من آدم لكونه من نار
وآدم من طين يدل على أن المأمور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ومنها أن آدم علمهم الأسماء
والمعلم أفضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على أن الغرض إظهار ما خفي عليهم من أفضلية آدم ولذا قال ألم

قال الله تعالى وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ...

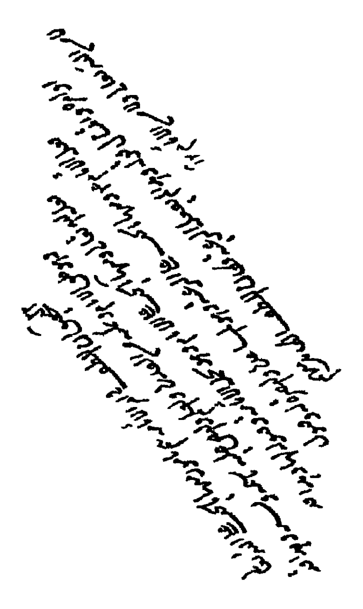
اعلم غيب السموات والارض وهذا ابدع ما يكون ان لهم اختصاصا بعلوم جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح المحفوظ
وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم
وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع
الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير
من المخلوقات واحتج المخالفون بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات
وما في الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصهم بالتواضع
وترك الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظيم حاصلة لهم ووصفهم
باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن
عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار وهم لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع
والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى
ان قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس
كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول
لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك
افضل فكانه قال لا ادعي لنفسي شيئا فوق البشرية كالملكية والجواب انه لما نزل قوله تعالى والذين كذبوا
بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد به قريش استعجلوه بالعذاب تهكما وتكذيبا الرد لبيان ما
لا يملك انزال العذاب من خزائن الله بنفسها ولا يعلم ايضا متى ينزل بهم العذاب بها ولا هو ملك فيقدر على
انزال العذاب عليهم كما يحكى عن جبريل عليه السلام قلبه مدائن المؤتفكات فقد دلت الآية على ان الملك اقدر
واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة
ان تكونا ملكين يعني ان الملكية بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب انهما رايا الملائكة
احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة فتمنيا مثل ذلك وخيل لهما ابليس ان الكمال الحقيقي في الفضيلة المطلوبة
ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبريل عليه السلام والمعلم افضل
من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون
عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف
من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست لاختل والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى و
غلوهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة البنوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولد بلا
اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة
الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب و
سائر الكمالات ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية

والجواب انه يجوز ان يكون الجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى والايمان بهم اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية مجردة في ذواتها ومتعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرات ولا كذلك حال البشر والجواب انه مبني على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للثواب اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل واكثر ثوابا بجهات اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على ما مر

المقصد الخامس في الامامة

وهي رياسة عامة في امور الدين والدنيا خلافة عن النبي وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام والامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض اختلفوا في ان نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير الوجوب على الله ام علينا عقلا ام سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وذهبت الامامية الى انه واجب على الله عقلا والى انه المنصوص وذهبت الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم من المعتزلة الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي واتباعه الى عكس ذلك اي يجب مع الامن لاظهار شعائر الشرع ولا يجب عند ظهور الفتن لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن وتمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي خطب ابو بكر فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب علينا الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فتكاد ان تكون من الضروريات بل من المشاهدات ويعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرء المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما تتسارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما شاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح

والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون
عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس
ينتظم به امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينهم الهلاك والفساد
لا يقال فغاية الامر انه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم
رياسته جميع الناس وشمولها امر الدين والدنيا على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس
على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع
لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا لفات انتظام
امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فالاجماع واحتج المص بان الامام لطف من الله
في حق عباده لانهم اذا كان لهم رئيس يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات
وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب عليه تعالى بناء على اصلهم واعترض بان نصب الامام انما يكون لطفا
اذا خلا عن المفاسد كلها وهو ممنوع فان اداء الواجب وترك الحرام مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى
الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام ولو سلم فانما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا
لم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام وايضا انما يكون لطفا اذا
كان الامام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا
ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب المص اشار
الى الجواب عن الاول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثاني بقوله وانحصار اللطف فيه معلوم
للعقلاء وظاهر انهما مجرد دعوى واشار الى الجواب عن الثالث بقوله ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر
وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي ع انه قال لا تخلو الارض عن قائم
لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما
عدم تصرفه من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم وربما
لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره
وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان سكان
القرية اذا انزجروا عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجرون خوفا
من حاكم علم ان السلطان يرسله اليهم متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان خوف الاول
من ظهور مترقب ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهبت الامامية والاسماعيلية
الى وجوبه واختاره المص والباقون بخلافه واحتج المص بوجوه الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل
وجه اللزوم ان المحوج الى الامام جواز الخطأ على الامة في العلم والعمل فلو جاز الخطاء على الامام ايضا لاحتاج الى
امام آخر ويتسلسل والى هذا الوجه اشار بقوله وامتناع التسلسل يوجب عصمته وللاشاعرة ان يقولوا لا نسلم ان



الحاجة

الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما ذكرنا في وجوب نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام
حافظ للشريعة فلو جاز الخطاء عليه لم يكن حافظا لها واليه اشار بقوله ولانه حافظ للشرع واجيب بانه ليس حافظا
لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح فان اخطأ في اجتهاده فالمجتهدون يردون
والامرون بالمعروف يصدّونه وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة الثالث انه لو اقدم الامام على المعصية
لوجب انكاره وهو مضاد لوجوب طاعته الثابت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ويفوت
الغرض من نصبه اعني الامتثال لما امر به والاجتناب عما نهى عنه واتباعه فيما يفعله والى هذا اشار بقوله ولوجوب
الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه واجيب بان وجوب الطاعة انما هو فيما
لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار الرابع انه لو اقدم على المعصية
لكان اقل درجة من العوام لانه اعرف بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات فصدور المعصية منه افحش من العوام
واليه اشار بقوله ولانحطاط درجته عن اقل العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يتمكن
من فعل المعصية ام لا واختار المصنف انه قادر على المعصية وفي ولا ينافي العصمة القدرة والا لما استحق الثواب
على الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفا وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي اختلفوا في ان الامام
هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهب الامامية
الى انه يجب واختار المصنف واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا او
مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا ويدل عليه قوله تعالى أفمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي
الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لانه يفضي الى الترجيح بلا مرجح والعصمة
تقتضي النص وسيرته عليه السلام يعني ان العصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها الا عالم السرائر فيجب ان يكون الامام
منصوصا من عند الله وسيرته نبينا ايضا تقتضي التنصيص بالامام لانه اشفق بالامة من الوالد لولده ولهذا لم يهمل
في ارشاد امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة فكيف يهمل هذه المسائل من الاشفاق كيف يهمل
امرهم فيما هو اهم الواجبات ولا ينص على من يتولى امرهم بعده وهما اي العصمة والتنصيص مختصان بعلي اختلفوا
في ان الامام الحق بعد رسول الله من هو فذهب الامامية الى انه علي واختاره المصنف وذهب الباقون الى انه ابو بكر واحتج
المصنف بان العصمة والنص كلاهما مختصان بعلي اي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة هو علي دون ابي بكر فهو الامام
دونه اما اولا دعوى اختصاص العصمة في علي فيما تقدم من انها خفية لا يعلمها الا الله وما قيل من انهما
مختصان بعلي لان علماء افضل الصحابة لما سيأتي والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول
قبيحة واذا كان اماما وجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا
يتحقق العصمة بدون التنصيص فهو مصادرة لا يخفى والنص الجلي في قوله مخاطبا للاصحاب سلموا على علي بامرة المؤمنين
والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل اذا صار اميرا وقوله مخاطبا لعلي انت الخليفة بعدي وغيرهما مثل قوله مشيرا
الى علي واخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني

وتواتر نحو يكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فاسمعوا له واطيعوا ونحو ذلك وكيف يظن بهم انه لو كان في مثل هذا الامر الخطير المتعلق
بمصالح الدين والدنيا العامة الخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواتر نقله الينا واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا
في العمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ورددهم حيث قال الانصار منا امير
ومنكم امير ومال طائفة الى ابي بكر واخرى الى العباس واخرى الى علي ولم يترك علي محاجة الاصحاب ومخاصمتهم
وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه بل قام بامره وطلب حقه كما قام من حين اوصى الموت اليه وقاتل حتى افنى
الخلق الكثير مع ان الخطب في ذلك اشد وفي اول الامر اسهل وعهدهم بالنبي اقرب وهممهم في تنفيذ احكامه اتم
وكيف يتوهم من له ادنى مسكة ان اصحاب رسول الله مع انهم بذلوا مهجهم وذخائرهم وقتلوا اقاربهم وعشائرهم
في نصرة رسول الله واقامة شريعته واتباع امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه
النصوص القطعية الظاهرة الدالة على المراد بل هي ما روايات وامارات ربما تفيد باجتماعها القطع بعد
مثل تلك النصوص وهي انها لم تثبت عن موثوق به من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم
الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته
ومخاصماته وعند تاخره عن البيعة اشارة الى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين ستة ودخل علي
في الشورى وقال عباس لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله بايع ابن عمه فلا
يختلف فيك اثنان وقال ابو بكر ليتني سالت النبي عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه واحتج علي على
معاوية ببيعة الناس له لا بنص من النبي ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون
الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما اجمعت الائمة على ان ذلك انها نزلت باتفاق المفسرين
في حق علي بن ابي طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال
والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف في الامور والاولى والاحق بذلك يقال اخو المراة وليها
والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين
لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض ولا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة
حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي لذلك اذ لم توجد الصفات
في غيره والجواب منع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام
بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الاية وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء بعضهم اولياء بعض ولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست محمولة على التصرف والامامة
بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون
فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما بينهما ايضا على النصرة ليتلائم اجزاء
الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء في انه لم يكن وقت نزول الاية تردد
في امامة الائمة الثلاثة وايضا ظاهر الاية ثبوت الولاية بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة علي انما

كلام

كانت بعد النبي والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في حيوة النبي عليه السلام مكابرة وقصر الآية

على ما يكون في الحال دون المآل لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله وانما والذين آمنوا صيغة جمع فلا تصرف الى الواحد

الا بدليل وقول المفسرين ان الآية نزلت في حق علي لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف

فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة

اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون. وللحديث المتواتر بيانه ان النبي عليه السلام قد جمع الناس يوم غدير خم اسم

موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرحال وصعد عليها وقال مخاطبا يا

معشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه

وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث اورده علي يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله ولفظ المولى

قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى مأواكم النار هي

مولاكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي عليه السلام ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير

امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام

العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم

التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث اعني

قوله الست اولى بكم من انفسكم ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى

البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولى

بالناس والمتولي المالك لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي هو معنى الامامة والجواب انه غير متواتر بل

هو خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري

ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى بالتصرف وبعد صحة

الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك

كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض

لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله

اكثر العمومات وليكون اوفى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي عليه السلام ولو سلم ان المراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل

على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في الاختصاص به والقرب منه كما قال الله تعالى

ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وكما يقول التلامذة نحن اولى باستاذنا والاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا

يريدون الاولوية في التدبير والتصرف وحينئذ لا يدل الحديث على امامته ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق

الامامة وثبوتها في المآل لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله وللحديث المنزلة المتواتر بيانه ان المنزلة

اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة

في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة

لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المرتبة الرفيعة الثابتة في حياة موسى عليه السلام بوفاته واذ قد صرح بنفي
النبوة لم يكن ذلك الا نظيرا في الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع وبمنع عموم المنازل
فان الاسم المفرد المضاف الى العلم ليس للاستغراق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور
اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة
ولم يثبت لعلي عليه السلام الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم فليس من منازل هارون الخلافة
والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا
بل مبالغة وتأكيدا في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف
عزلا ونقصا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله وتصرف هارون ونفاذ
امره لو بقي بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي عليه السلام فينتفي ما يبتنى عليها ويتسبب عنها وبعد اللتيا
والتي لا دلالة على نفي امامة الائمة الثلاثة قبل علي عليه السلام ولاستخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله
الى زمان وفاته فيعم الازمان والامور للاجماع على عدم الفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة اشد منه حال
الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على بقاء خلافته بعده وانه دلالة قطعية مع وقوع الاجماع على خلافه
ولقوله صلى الله عليه وآله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال واجيب بانه خبر واحد
في مقابلة الاجماع ولو صح لما خفي على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما علي واولاده
الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الآخرين ولانه افضل من غيره من الائمة لما سيأتي
ولامامة المعصوم فتعين عقلا او وجب سمع المقدمتان ولظهور المعجزة يعني الكرامة على يده كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته
سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على منبر الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام الجن اشكل عليه
مسألة فاجبته عنها ورفع الصخرة العظيمة عن القليب في البرية لما توجه الى صفين مع اصحابه واصابهم عطش
وامرهم بحفرها فعجزوا فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل علي عليه السلام فاقتلعها ورمى بها مسافة بعيدة
وظهر قليب فيه ماء فشربوا منها ثم اعادها ولما رأى ذلك صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن روي ان جماعة من
الجن ارادوا وقوع الضرر بالنبي صلى الله عليه وآله حين مسيره الى بني المصطلق فحاربهم علي عليه السلام وقتل منهم جماعة كثيرة ورد
الشمس وغير ذلك من الوقائع التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا يعني انه ادعى الامامة وظهر على
وفق دعواه امور خارقة للعادة فيكون صادقا في دعواه واجيب بانا لا نسلم انه ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو سلم
فلا نسلم ظهور تلك الامور في مقام التحدي اراد ان يثبت امامة علي عليه السلام بان يبين عدم صلوح غيره للامامة حتى
يثبت امامته ضرورة وقد ذكر اولا دلائل عامة تنفيها عنهم باسرهم ثم ذكر مطاعن لواحد واحد اما الدلائل العامة
فمنها ما اشار اليه بقوله ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة غيره فتعين هو وذلك لان النبي صلى الله عليه وآله حين بعث لم يكن علي عليه السلام
بالغا سن التكليف فلم يكن كافرا بخلاف من عداه من الائمة فانهم كانوا مدة من العمر كفارا فكانوا ظالمين والكافر
ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين

في جواب ابرهيم ع حين طلب الامامة لذريته واجيب بان الامامة الامر يوجب التنافي بين الظلم والامامة ولا تجتمع واذا
لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين مضمون الآية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين
لان الصادقين هم المعصومون وغير علي ع من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فالمأمور بمتابعته انما هو علي ع
واجيب بمنع المقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر باطاعة
المعصومين لان اولي الامر لا يكونون الا معصومين لان تفويض امور المسلمين الى غير المعصومين قبيح عقلا و
غير علي ع غير معصوم بالاتفاق فالامر باطاعته لا غير واجيب بمنع المقدمتين ولان الجماعة غير علي ع غير صالح
للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم هذا انكار لما سبق آنفا فكانه من طغيان القلم واما مطاعن ابي بكر فمنها
انه خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله ص بخبر رواه هو وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الآحاد واجيب بان خبر الآحاد وان كان ظني
المتن فقد يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين
وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من في رسول الله ص ان لم يكن فوق المتواتر فلا اقل في
كونه بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة عليها السلام فدك وهي قرية
بخيبر مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي ع وام ايمن فلم يصدقهم وصدق الازواج اي ازواج النبي ص في ادعاء
الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز اي فدك الى
اولاد فاطمة ع واوصت فاطمة عليها السلام ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا فان هذين الامرين اعني
رد عمر بن عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة ووصيتها حين احتضرت ان لا يصلي ابو بكر يدلان على انه ظلم
فاطمة ع واجيب بانه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامراة وان فرض عصمة المدعي و
الشاهد فله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله اقيلوني فلست
بخيركم وعلي فيكم بيان ذلك انه ان كان صادقا في هذا الكلام لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا
لاشتراط العصمة في الامامة ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله ان لي شيطانا يعتريني يعني انه قال ان لي شيطانا
يعتريني فان استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني ومبناه كما في المقدم من انه ان كان صادقا لم يصلح للامامة
وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لانتفاء العصمة واجيب بانه على تقدير صحته قصد به التواضع وهضم النفس وقد ورد
في الحديث ان كل مولود له شيطان وقوله ان عصيت شرطية لا تقتضي صدقها وقوع الطرفين ومنها ما اشار
اليه بقوله ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت فجاة
ويعني عن خطأ لا عن تدبر وابتناء على اصل واجيب بان المعنى انها كانت فجاة وبغتة ووقى الله شر الخلاف الذي كاد
يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة وكيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع ما علم
من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند موته في استحقاقه
للامامة حيث قال وددت اني سألت رسول الله ص عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله واجيب بمنع

صحة الحجر وعلى نقيضه بمخالفة ازالة المباعدة للسلطان ونفي الاحتمال البعيد ومنها انه خالف الرسول في الاستخلاف
والرسول مع انه عرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا واجيب بانه لا يلزم انه لم
يستخلف احدا ان استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة فعليا ومنها انه خالف
الرسول في توليته من عزله فانه ولى عمر جميع امور المسلمين مع ان النبي عزله بعدما ولاه امر الصدقات واجيب
بانا لا نسلم انه عزله بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا ولى احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس من
العزل في شيء واجيب لا يمتنع ان يجتهد فعل ما لم يفعله النبي مخالفة لم يرد الاشاعرة وانما المخالفة ان فعل ما
نهى عنه او يترك ما امر به ومنها انه خالف رسول الله ص في التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد النبي بامر
ابي بكر وعمر وعثمان في ان يبعدوا بجيش اسامة فانه قال في مرضه لذلك مرة بعد مرة نفذوا جيش اسامة
وكان الثلاثة في جيشه وفي جملة من يجب عليه النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي لان
غرضه من التنفيذ من المدينة بعد الثلاثة عنها بحيث لا يتواثبوا على الامامة بعد موت النبي ولهذا جعل الثلاثة
في الجيش ولم يجعل عليا ع واجيب بمنع صحة ذلك وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلي ع لم يول عليه احد
وهو افضل من اسامة يعني في تولية اسامة عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا شك لاحد في ان عليا ع افضل
من اسامة وعلي ع افضل منهم فهو المتعين للامامة واجيب بان تولية اسامة عليهم لو ثبت فلعله لغرض غير
الافضلية مثل كونه اعلم بقيادة الجيش ومنها ان ابا بكر لم يول عملا في زمانه ص وبعثه النبي الى مكة و
اعطاه سورة براءة ليقرأها على الناس فنزل جبرئيل ع وامره ان لا يؤدي سورة براءة الا هو او
واحد من اهله فبعث بها عليا ع وامره ان ياخذ منه السورة ويقرأها على اهل مكة واجيب بانا لا نسلم انه لم
يول عملا في حياة النبي فانه امره على الحج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلاة في مرضه وصلى
خلفه واجيب لانا لا نسلم انه عزله عن قراءة سورة براءة بل المروي انه ولاه الحج واردفه بعلي ع ليقرأ سورة براءة
وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا المواثيق والعهود كان لا يفعل
ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني اعمامه فجرى رسول الله ص على سنن عهدهم ومنها انه لم يكن عارفا
بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار الفجاءة السلمي وقد نهى النبي عن ذلك وقال لا يعذب
بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد فانه
سئل عنها فلم يقل فيها شيئا ثم قال اقول في الكلالة برأيي فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمن الشيطان ولا
ميراث الجدة سألته جدة عن ميراثها فقال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة
ومحمد بن مسلمة ان النبي اعطاها السدس واضطرب في كثير من احكامه وكان يستفتي الصحابة وهذا دليل
واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة واجيب بانه ان اريد به انه ما كان جميع احكام الشرع حاضرة عنده
على سبيل التفصيل فمسلم ولكن هذا ليس من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة مشاركون له في هذا المعنى ولا
يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد في المسائل الشرعية والقدح

على معرفتها او استنباطها من مداركها فهو تام وقطع يسار سارق لعله من غلط الجلاد واضيف اليه لا اصل
القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثانية على ما هو رأي اكثر الفقهاء ولجرأة وشجاعة السارق وخطئه
في اجتهاده فكم مثله للمجتهدين واما مسئلة الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهدين ان يبحثوا عن مدارك
الاحكام ويسئلوا من احاط بها علما ولهذا رجع علي عليه السلام في بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم
علمه باحكام الشرع ومنها انه لم يحد خالدا ولا اقتص منه حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج
بامرأته لجمالها ولذلك تزوج بها من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا شهره الله
على الكفار وانكر عمر عليه ذلك وقال لخالد لئن وليت الامر لاقيدنك به واجيب بان الامام انما لم يحد على خالد
الحد والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوج بامرأته في دار الحرب لانه من المسائل
المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة خطأ لظنه انه ارتد وكانت زوجته
مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدحه في امامة ابي بكر ولا على قصده الى القدح فيها
بل انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض ومنها انه دفن في بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وقد نهى الله تعالى عن دخوله في
حيوته بغير اذن النبي واجيب بان الحجرة كانت ملكا لعائشة وقد دفن فيها باذنها والمنع عن دخول المؤمنين
بيت النبي بغير اذنه حال الحيوة لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في بيته اذا كان ملكا لغيره ومنها انه بعث الى
بيت امير المؤمنين عليه السلام لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم واخرجوا عليا عليه السلام و
فاطمة عليها السلام فالقت جنينا واجيب بان تأخر علي عليه السلام عن بيعة ابي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر
وطروامر ولهذا لم يتخلف احد من طائفته وكان منقادا له في جميع اوامره ونواهيه معتقدا صلاحيته للامامة
وصحة بيعته وقال خير هذه الامة بعد النبي ابو بكر وعمر ومنها انه رد عليه الحسن لما بويع روي انه لما صعد ابو بكر المنبر
بعد البيعة ليخطب الناس جاءه الحسن والحسين عليهما السلام وقالا هذا مقام جدنا ولست له اهلا واجيب بعدم
صحة الرواية ومنها انه ندم على كشف بيت فاطمة عليها السلام وقال ليتني لم اكشف بيت فاطمة ولم اكتفه وهذا
يدل على خطائه في ذلك واجيب بانه لم يثبت الكشف عن الثقات واما مطاعن عمر فمنها انه امر برجم امرأة حاملا
واخرى مجنونة فنهاه علي عليه السلام وقال في الاول ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على حملها وقال في الثاني القلم
مرفوع عن المجنونة فقال عمر لولا علي لهلك عمر واجيب بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك عمر انما
معناه عدم مبالغته في التفحص عن حالهما يعني لو لم ينبهه علي على تلك الحالة ورجمها لكان ماله الى الاسف على ترك
المبالغة في البحث عن حالهما ما هو نوع من حالة الهلاك ومنها انه شك في موت النبي حين قبض وقال والله ما مات
محمد ولا يموت حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم ولم يسكن الى موت النبي حتى تلا عليه ابو بكر انك
ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الآية واجيب بان شكه في حال موت النبي لا يدل على جهله
بالقرآن فان تلك الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب الاحوال والذهول عن الجليات والغفلة عن الواضحات
حتى انه قيل ان بعض الصحابة في تلك الحالة طرأ عليه الجنون وبعضهم صار اعمى وبعضهم صار اخرس وبعضهم

هام على وجهه وبعضهم بناه مفعولاً لا يقدر على القيام وفي قوله كأني لم اسمع هذه الآية دلالة على أن سمعها
وعلمها لكن ذهل عنها ويحتمل أنه فهم من قوله تعالى هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله
وقوله تعالى ليستخلفنهم في الأرض أنه يبقى إلى تمام هذه الأمور وظهورها غاية الظهور ومنها أنه قال كل الناس أفقه
من عمر حتى المخدرات في الحجال لما منع من المغالاة في الصداق وروي أنه قال يوماً في خطبته من غالى في صداق ابنته
جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا ما أحل الله في كتابه بقوله تعالى وآتيتم إحداهن قنطاراً
فقال هذا القول وأجيب بأنه ليس فيه تحريم بل إنما نهاه على معنى أنه وإن كان مباحاً شرعاً فتركه أولى نظراً إلى
المعاش وقوله كل الناس أفقه من عمر على طريق التواضع وكسر النفس ومنها أنه أعطى أزواج النبي وأقرض ومنع
فاطمة وأهل البيت من خمسهم ومنها أنه قضى في الجد بمائة قضية ومنها أنه فضل في القسمة والعطاء المهاجرين
على الأنصار والأنصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي ومنها أنه منع المتعتين فإنه
صعد المنبر وقال أيها الناس ثلاث كن على عهد رسول الله ص أنا أنهى عنهن وأحرمهن وأعاقب عليهن
وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل وأجيب عن الوجوه الأربعة بأن ذلك ليس مما يوجب قدحاً فيه
فإن مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية ليس ببدع ومنها أنه حكم في الشورى بضد الصواب فإنه خالف
النبي حيث لم يفوض تعيين الإمام إلى اختيار الناس وخالف أبا بكر حيث لم ينص على إمامة واحد معين وجعل
الشورى وجعل الإمامة في ستة نفر وأجيب بأن ذلك ليس من المخالفة في شيء كما أن تنصيص أبي بكر
على واحد معين ليس مخالفة للنبي ومنها أنه حرق كتاب فاطمة عليها السلام على ما روي من أن فاطمة
عليها السلام لما طالبت الميراث عن أبيها ومن أبي بكر رد أبو بكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتاباً فخرجت
والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها عن شأنها فقصت قصتها فأخذ منها الكتاب فخرقه ودخل على أبي بكر
وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن فدك وأجيب بمنع صحة هذا الخبر كيف لم يروه أحد من الثقات
وأما مطاعن عثمان فمنها أنه ولى عمالاً من ظهر فسقه حتى أحدثوا في أمر المسلمين ما أحدثوا فإنه ولى الوليد بن
عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما أخرجه
به أهل الكوفة عنها وولى عبد الله بن أبي سرح مصر فأساء التدبير فشكاه أهلها وتظلموا منه وولى معاوية
الشام فظهر منه الفتن العظيمة وأجيب بأنه إنما ولى من ولاه لظنه أنه من أهل الولاية ولا اطلاع على السرائر
وإنما عليه الأخذ بالظاهر والعزل عند تحقيق الفسق ومعاوية كان على الشام في زمن عمر أيضاً وإنما ظهر منه
الفتن في زمان علي ومنها أنه آثر أهله وأقاربه بالأموال العظيمة وفرقها عليهم مبذراً في التفريق حتى
نقل أنه دفع إلى أربعة نفر منهم أربعمائة ألف دينار وأجيب بأنها لم تكن من بيت المال بل من خاصة نفسه وتموله
وثروته مشهور وإيثاره أقاربه بأمواله الخاصة مستحسن شرعاً ومنها أنه حمى الحمى لنفسه عن المؤمنين وذلك
خلاف الشرع لأن النبي جعل الناس في الماء والكلأ شرعاً وأجيب بأن أحد الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم
الصدقة والجزية والضوال وكان ذلك في زمن الشيخين أيضاً إلا أنه زاد في عهد عثمان لازدياد

شوكة الإسلام ومنها أنه وقع منه أشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات وأحرق مصحفه وضرب
عمارا حتى أصابه فتق وضرب أبا ذر ونفاه إلى الربذة والجواب أن ضرب ابن مسعود إن صح فقد نقل أنه لما أراد
عثمان أن يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فأبى ذلك مع ما كان
فيه من الزيادة والنقصان ولم يرض أن يجعل موافقا لما اتفق عليه أجلة الصحابة فأدبه عثمان لينقاد ولا نسلم أنه
مات من ذلك وضرب عمار إن صح فلما روي أنه دخل عليه وأساء عليه الأدب وأغلظ له في القول بما لا يجوز الاجتراء
به على الأئمة وللإمام التأديب لمن أساء الأدب عليه وإن أفضى ذلك إلى الهلاك فلا إثم عليه لأنه وقع من
ضرورة فعل ما هو جائز له كيف وإن ما ذكره لازم على الشيعة حيث رووا أن عليا قتل أكثر الصحابة في حروبه وإذا
جاز القتل المفسد جاز التأديب بالطريق الأولى وضرب أبا ذر لأنه قد بلغه أنه كان في الشام إذا صلى الجمعة وأخذ
الناس في مناقب الشيخين يقول لهم أرأيتم ما أحدث الناس بعدهما شيد البنيان ولبس الناعم وركبوا
الخيل وأكلوا الطيبات فكان يفسد بذلك الأمور وتشوش الأحوال فاستدعاه من الشام وكان إذا رأى عثمان
قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك تأديبا
وللإمام ذلك بالسنة لمن أساء الأدب عليه وإن أفضى ذلك إلى الهلاك ثم قال له إما أن تكف وإما أن
تخرج إلى حيث شئت فخرج إلى الربذة غير منفي ومات بها ومنها أنه أسقط القود عن ابن عمر ومنها أنه أسقط
الحد عن الوليد مع وجوبهما عليهما أما وجوب القود على عبد الله بن عمر فلأنه قتل الهرمزان ملك الأهواز وقد
أسلم بعد ما أسر في فتح الأهواز وأما وجوب الحد على الوليد بن عقبة فلأنه شرب الخمر وأجيب عن الأول بأنه اجتهد
ورأى أنه لا يلزمه حكم هذا القتل لأنه وقع قبل عقد الإمامة له وعن الثاني بأنه أخر الحد ليكون على ثقة من شربه
الخمر وقيل إن بعض [illegible] وآل الأمر إلى علي عليه السلام فحده هو ومنها أنه خذلته الصحابة حتى قتل وقال أمير
المؤمنين علي عليه السلام قتله الله ولم يدفن إلى ثلث بعد أن الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم
ما يستحقه لما [illegible] لهم بأجير بعضهم بنسبة الخذلان وقول علي عليه السلام قتله الله يشعر بأن قتله كان بحق وعدم دفنهم
إلى ثلاثة أيام دليل على شدة غيظهم عليه وما ذلك إلا لسلوكه طريقة غير حسنة وأجيب عنه بأن حكاية
خذلان الصحابة وتركهم دفنه من غير عذر لو صح لكان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والأنصار
عموما وبعلي خصوصا أن يرضوا بقتل مظلوم في داره وترك دفن ميت في جوارهم سيما من هو قانت آناء الليل ساجدا
وقائما وصائما طول النهار وذكروا أوصافا بما سمعوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ما تشبه بشره بالجنة وأثنى عليه وكيف يجد لو
كان من [illegible] وطول العمر في نصرتهم وعلموا سابقته في الإسلام وخاتمته إلى دار السلام لكنه لم يأذن لهم في المحاربة
ولم يرض بما حاولوا من المدافعة تحاشيا عن إراقة الدماء ورضاء بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن
والحسين عليهما السلام في الدفع عنه مقدورا وكان أمر الله قدرا مقدورا ومنها أنه لم يحضر المشاهد
الثلاثة والجواب [illegible] وغاب عن بدر وأحد والبيعة أي بيعة الرضوان وذلك يقتضي نقص حظه
والجواب أن غيبته كانت بأمر النبي صلى الله عليه وسلم وكفى به منقبة أنه أقام يده في البيعة مقام يده وعليه السلام أفضل

الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي ص باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر وهي اول
حرب امتحن بها المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي ع الوليد بن عتبة ثم شيبة ثم ابو سعيد ثم
العاص بن سعيد ثم سعيد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى
قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلاثة آلاف من الملائكة المسومين قتلوا النصف الآخر ومع ذلك
كانت الراية في يد علي ع وفي غزاة احد جمع له الرسول بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن ابي
طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي ع فاخذ الراية غيره فقتله علي ع ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى
قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي ص فضربوه
بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي ع فنظر اليه النبي بعد افاقته وقال له اكفني هؤلاء
فهزمهم علي عنه وكان اكثر المقتولين منه وفي يوم الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل عمرو
بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي ع يروم مبارزته والنبي ص يمنعه من
ذلك لينظر صنع المسلمين فلما راى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته ودعا له قال حذيفة لما دعا عمرو الى المبارزة احجم
المسلمون عنه كافة ما خلا عليا ع فانه برز اليه فقتله الله على يديه والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم
اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي ع وقال النبي ص لضربة علي ع
خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله تعالى على يديه فان النبي ص حصر حصنهم
بضعة عشر يوما وكانت الراية بيد علي ع فاصابه رمد فسلم النبي ص الراية الى ابي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا
منهزمين خائفين فدفعها من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال ص لاسلمن الراية غدا الى رجل يحبه الله تعالى
ورسوله ويحب الله تعالى ورسوله كرارا غير فرار ائتوني بعلي فقيل به رمد فتفل في عينيه ودفع الراية اليه
فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي ع الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا
وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه ودحاه اذرعا وكان يغلقه عشرون رجلا وعجز المسلمون عن نقله حتى
نقله سبعون رجلا وقال علي ع ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزاة حنين
وقد سار النبي ص في عشرة آلاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم
ولم يبق مع النبي ص سوى تسعة نفر علي ع والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث وربيعة بن
حرب وعبد الله بن زبير وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول فقتله علي ع فانهزم المشركون واقبل
النبي ص وبارزوا العدو فقتل علي ع منهم اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقائع
المأثورة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون علي افضل لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على
القاعدين درجة ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول ص لانه في صغره كان في حجره وفي كبره كان ختنا له
يدخل كل وقت وكثرة استفادته منه لان النبي ص كان في غاية الحرص على ارشاده وقد قال حين نزل قوله تعالى وتعيها
اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي ع وقال علي ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله ص الف

باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقائع بعد غلطهم وقال
النبي اقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول الكلامية والفروع الفقهية وعلم
التفسير وعلم التصوف وعلم النحو والصرف وغيرها فان خرقة المشايخ تنتهي اليه وابن العباس رئيس المفسرين
تلميذه وابو الاسود الدؤلي دون النحو بتعليمه وارشاده واخبر هو بذلك حيث قال والله لو كسرت لي الوسادة
لحكمت بين اهل التورية بتوراتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان
بفرقانهم والله ما من اية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت
وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم يكون افضل ولقوله تعالى وانفسنا وانفسكم ليس المراد به نفسه لان احدا لا
يدعو نفسه كالامر نفسه وليس المراد به فاطمة والحسن والحسين ع لانهم اندرجوا في قوله تعالى ابناءنا وابناءكم
ونساءنا ونساءكم فلا بد وان يكون شخصا آخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس غير علي بالاجماع
فتعين ان يكون عليا وفيها دلالة على كونه افضل الصحابة ان دعاءه للمباهلة يدل على انه في غاية
الشفقة والمحبة لعلي والا لقال المنافقون ان الرسول لم يدع للمباهلة من نفسه ويجد عليه من العذاب
ولكثرة سخاوته على غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على نفسه واهل بيته حتى انه جاد بقوته
وقوت عياله وبات طاويا هو واهله ثلاثة ايام حتى انزل الله تعالى في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا
ويتيما واسيرا وتصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شانه انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون
الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان ازهد الناس بعد النبي لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا
مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت
لا حان حينك هيهات هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير
وخطرك كبير وملكك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم
وكان اخشن الناس ماكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال ابو عبد الله بن رافع دخلت عليه يوما فقدم
جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكل منه فقلت يا امير المؤمنين لم ختمته فقال خفت
هذين الولدين ان يلتاه بزيت او سمن وهذا شيء اختص به علي ولم يشاركه فيه غيره ولم ينل احد بعض درجته
وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وقل ان ياتدم فان فعل فبالملح او الخل وان زاد
فبنبات الارض فان ترقى فبلبن وكان لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان واعبدهم
حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكانوا يخرجون النصول
من جسده وقت الصلوة لانقطاعه بالكلية الى الله تعالى واستغراقه في المناجاة معه تعالى واحلمهم حتى ترك
عبد الرحمن بن ملجم في داره وجواره ويعطيه العطاء مع علمه وعفى عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة
عداوته له وقوله فيه سيلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وعفى عن سعيد بن العاص وكان عدوا له تمام
العداوة ولما حارب معاوية سبق اصحاب معاوية الى الشريعة فمنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه

حمل عليهم فهزمهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يفعلوا ذلك بهم فنهاهم عن ذلك وقال افسحوا لهم عن بعض الشريعة
وهذا السقف ما يعجز عنه الملك واشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتى نسب الى الدعابة مع شدة بأسه وهيبته قال
صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا في لين جانبه وشدة تواضعه وسهولة قياده وكنا نهابه مهابة
الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه واقدمهم ايمانا لما نقله الجمهور ان النبي قال بعثت يوم الاثنين
واسلم علي يوم الثلثاء ولا اقرب من هذه المدة وقوله اولكم اسلاما علي بن ابي طالب وما روي عن علي انه
كان يقول انا اول من صلى واول من آمن بالله ورسوله ولا يسبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا
بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى و
السابقون السابقون اولئك المقربون وتكرر قوله على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر امنت
قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر وافصحهم لسانا على ما تشهد
به كتاب نهج البلاغة وقال البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق واسدهم رايا واكثرهم حرصا
على اقامة حدود الله ولم يتساهل في ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والمحبة واحفظهم لكتاب الله تعالى
العزيز فان اكثر ائمة القراءة كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون قرائتهم اليه فانهم تلامذة ابي عبد الرحمن السلمي
وهو تلميذ علي ع ولاخباره بالغيب في ذلك كاخباره بقتل ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه بين القتلى قال والله
ما كذبت ولا كذبت فاعتبر القتلى حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المرأة عليها شعر يجذب كتفه مع جذبها
ويرجع مع تركها وقال اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال ع لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب
بن عبد الله الازدي في نفسه ان وجدت القوم قد عبروا كنت اول من يقاتله فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال
يا اخا الازد اتبين لك الامر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره واخبر بقتل نفسه في شهر رمضان وقيل له قد مات
خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن عمار
فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وانا حبيب قال اياك ان تحملها ولتحملنها فتدخل بها من
هذا الباب واومى الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين ع جعل على مقدمته خالدا وجعل حبيبا صاحب
رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل واستجابة دعائه فانه دعا على [illegible] شهر ثم عمي عن البيان وظهور
المعجزات عنه وقد اشرنا الى ذلك فيما تقدم واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه ع لما آخى بين الصحابة
اتخذ عليا اخا لنفسه ووجوب المحبة فانه ع كان من اولي القربى ومحبة اولي القربى واجبة لقوله تعالى قل لا اسئلكم
عليه اجرا الا المودة في القربى والنصرة لرسول الله صلى الله عليه وآله لقوله في حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل وصالح
المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي ع على ما صرح به المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر ومساواة الانبياء لما
دل عليه قوله ع من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى
في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب اوجب مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء افضل من باقي الصحابة
فكان علي ع افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل وخبر الطائر اهدي الى النبي ص طائر مشوي

فقال اللهم ائتني بأحب خلقك إليك حتى يأكل معي فجاء علي رضي الله عنه والأكل والأحب إلى الله تعالى أفضل وحديث المنزلة وخبر

الغدير وقد مر ذكرهما وغيره من الأحاديث التي تقدم ذكر بعضها ولانتفاء سبق كفره فإنه لم يكفر بالله قط بل هو

من حين بلوغه كان مسلماً مؤمناً بخلاف الباقين من الصحابة فإنهم كانوا قبل البعثة كفرة ولكثرة الانتفاع به بعد النبي عليه السلام

ما أكثر من انتفاعهم بغيره بدلالة على ذلك كثرة حروبه وقوة شوكة الإسلام به وبمزيد الكمالات النفسانية كالعلم

والسخاوة والشجاعة وحسن الخلق والبدنية كزيادة القوة وشدة البأس والخارجية من كونه ابن عم رسول الله

وزوج البتول وأبا السبطين إلى غير ذلك وأجيب بأنه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات

واختصاصه بالكرامات إلا أنه لا يدل على الأفضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله تعالى بعدما ثبت من الاتفاق

الجاري مجرى الإجماع على أفضلية أبي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب والسنة والآثار والأمارات على ذلك أما الكتاب فقوله تعالى

وسيجنبها الأتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لأحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على أنها نزلت في حق أبي بكر والأتقى

الأكرم لقوله تعالى إن أكرمكم عند الله أتقاكم ولا نعني بالأفضل إلا الأكرم وليس المراد به علياً لأن للنبي عنده

نعمة تجزى وهي نعمة التربية وأما السنة فقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر ودخل في الخطاب علي فـ

يكون مأموراً بالاقتداء ولا يؤمر الأفضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله عليه السلام لأبي بكر وعمر هما

سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عليه السلام خير أمتي أبو بكر ثم عمر وقوله عليه السلام ما ينبغي لقوم فيهم أبو

بكر أن يتقدم عليه غيره وقوله عليه السلام لو كنت متخذاً خليلاً دون ربي لاتخذت أبا بكر خليلاً لكن هو شريكي

في ديني وصاحبي الذي أوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في أمتي وقوله عليه السلام وأين مثل أبي بكر كذبني الناس وهو

صدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله عليه السلام لأبي الدرداء

حين كان يمشي أمام أبي بكر أتمشي أمام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين

على أحد أفضل من أبي بكر ومثل هذا الكلام وإن كان ظاهره نفي أفضلية الغير لكن إنما يساق لإثبات أفضلية

المذكور ولهذا أفاد أن أبا بكر أفضل من أبي الدرداء والسر في ذلك أن الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل

دون التساوي فإذا نفي أفضلية أحدهما ثبت أفضلية الآخر وعن عمرو بن العاص قال قلت لرسول الله أي الناس

أحب إليك قال عائشة قلت من الرجال قال أبوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن

عبد الله بن حنطب أن النبي رأى أبا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر وأما الآثار فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله

حاضر خير أمة النبي بعده أبو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لأبي أي الناس أفضل بعد النبي قال

أبو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت أن أقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم أنت قال ما أنا إلا رجل من المسلمين وعن

علي خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم وعنه لما قيل له ألا توصي فقال ما أوصى رسول الله

حتى أوصي ولكن إن أراد الله بالناس خيراً جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم وأما الأمارات فما تواتر

في أيام أبي بكر من اجتماع الكلمة وتألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر أهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك

وإجلاء الروم عن الشام وأطرافها وطرد فارس عن حدود البلاد وأطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور

اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح حانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وتلّ عرشهم الراسخ الثابت

الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور واقامة العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع

الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس على مصحف

واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة بهجرتين

وكونه ختنا للنبي على ابنتين والاستحياء من ذي شيبين وتبشيره بقوله عثمان في الجنة وقوله

الا استحيي ممن تستحيي منه ملائكة السماء وقوله انه يدخل الجنة بغير حساب والنقل المتواتر دل على امامة الاثني

عشر ولوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم ذهبت الامامية الى ان الامام الحق بعد رسول الله

اثنا عشر اولهم علي بن ابي طالب ثم ابنه الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق

ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي بن موسى الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه الحسن العسكري

ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي صلوات الله عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين

على من بعده وروي عن النبي انه قال للحسين ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم

وعن مسروق انه قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده

خليفة قال انك لحدث السن وان هذا شيء ما سألني احد عنه نعم عهد الينا نبينا انه يكون بعده اثنا عشر خليفة

عدد نقباء بني اسرائيل ويتشبثون تارة بانه يجب في الامام العصمة وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا فتعينت العصمة

لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته وتارة بان الكمالات النفسانية والبدنية باجمعها موجودة

في كل واحد منهم فهو افضل اهل زمانه متعين للامامة لانه يقبح عقلا رياسة المفضول على الفاضل ولا يخفى على المتأمل

ما فيه بعد الاطلاع على ما سبق ومحاربو علي كفرة لقوله حربك حربي يا علي ولا شك ان محاربي رسول الله

كافر ومخالفوه فسقة لانحصار امامته واخبره قتال فئة واحدة فمخالفيه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن

يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان محاربي علي يكون مخطئا ظاهرا ويكون من

الفئة الباغية ان كان محاربته عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفه فلا يخلو اما

ان يكون عن اجتهاد او لا فان كان الاول فالظاهر خطاؤه لا انه يؤدي الى الفسق لانه مجتهد والمخطئ في الاجتهاد

لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه وكذا مخالف سائر الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين

المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان

التماثل اختلفوا في انه هل يمكن وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم ام لا ذهب المليون الى امكانه وذهب بعض الاوائل

الى امتناعه واحتج المصنف على امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد واذا كان احد المثلين

ممكنا كان الاخر ايضا ممكنا والا لم يكن مثلين ما فرضناهما مثلين واما السمعي فهو قوله تعالى او ليس الذي خلق السموات والارض

بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين احدهما انه لو وجد

عالم اخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين فما تلتقيان الا بنقطة وحينئذ يلزم الخلاء الثاني انه لو وجد عالم

آخر مثل هذا العالم لكان فيه أيضا العناصر الأربعة فإن لم تطلب أمكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف مقتضيات الطبائع في مقتضياتها وإن طلبت لزم أن تكون في الأمكنة الأخر بالقسر دائما والجواب عن الأول أنا لا نسلم أن العالم كرة ولو سلم فلا نسلم وجوب الخلاء بينهما لم لا يجوز أن يكون في ما بينهما جسم آخر وعن الثاني أنا لا نسلم أنه يلزم اختلاف متفقات الطبائع في مقتضياتها لم لا يجوز أن يقتضي كل في عالمه مكانا بمعنى أن المكان بمثابة أرض كل عالم يقتضي مركز هذا العالم وبار كل عالم يقتضي محيط هذا العالم وإنما لم يستند المنع بما استند في المشهور من أنه يجوز أن يكون طبائع عناصر عالم مخالفة لطبائع عناصر عالم آخر وإن كانت مماثلة لها في الجسمية لأن اختلاف طبائع عناصر العالمين ينافي تماثلهما وإلى هذين الجوابين أشار بقوله والكروية ووجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعة واختلفوا في أن العالم هل يصح أن يعدم ويفنى أم لا فذهب الفلاسفة إلى امتناعه إما لأنه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهب الكرامية والجاحظ إلى أن العالم محدث ومع ذلك ممتنع الفناء وذهب الأشاعرة وأبو علي إلى أن جواز فناء العالم يعلم بالعقل وذهب أبو هاشم إلى أنه إنما يعرف بالسمع والمصنف اختار أن جواز عدمه يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع أما الأول فلأنه ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي وإلى هذا المعنى أشار بقوله والإمكان يعطي جواز العدم أو لقبحه نظر لأن الممكن يجوز أن يمتنع فناؤه أعني عدمه الطاري بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه من الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي وإنما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا طاريا كان أو سابقا وقد مر بيان ذلك مستقصى في مبحث أن المعدوم لا يعاد وأما الثاني فلأن الدلائل السمعية دلت على وقوع العدم مثل قوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه وقوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام وقوله تعالى هو الأول والآخر فإن آخريته تعالى إنما يتحقق إن لو بقي بعد فناء ما سواه وقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب إلى غير ذلك من النصوص القطعية وإلى هذا المعنى أشار بقوله والسمع دل عليه أي على العدم وقوله ويتأول الكل بالتفرق كما في قصة إبراهيم عليه السلام إشارة إلى الجواب عن سؤال مقدر تقديره أن القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لأن إعادة المعدوم ممتنعة فإذا وقع العدم امتنع الإعادة فلم يتحقق المعاد وتقرير الجواب أنه لا إشكال في كلام المتكلمين فإنه يجوز أن يعدم بالكلية ولا يعاد وأما بالنسبة إلى الحكماء فإنه يتأول العدم بتفرق الأجزاء ويتأول المعاد بجمع تلك الأجزاء وتأليفها بعد التفرق والذي يصحح هذا التأويل قصة إبراهيم عليه السلام فإنه لما طلب إراءة إحياء الموتى حيث قال رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال الله تعالى فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك فإنه يظهر منه أنه أراد بإحياء الموتى تأليف الأجزاء المتفرقة بالموت وإسناد الفناء عن مقول لا أنه قائم بذاته لم يكن ضدا وكذا إن قام بالجوهر لانتفاء الأولوية ولاستلزام انقلاب الحقائق أو الدور ذهب أبو علي وأبو هاشم وأتباعهما إلى أن الله تعالى يخلق الفناء فيفنى به جميع الأجسام لكونه ضدا ومنافيا لها ثم قال أبو علي إنه يخلق لكل جوهر فناء وقال أبو هاشم إن فناء واحدا يكفي لإفناء الكل والمصنف أبطل هذا المذهب لما كان مشتملا على ثلثة دعاو

احدها ان الفناء موجود وثانيها انه مناف لما سواه من الموجودات وثالثها انه يفني به الموجودات فحمل ابطال الكل

منها وجعلنا عليه اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا وقد كان معدوما قبل والا لم يكن ما فرضنا

فناء موجودا اصلا فعدمه اما لذاته فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي او الوجوب الذاتي لم

ينقل الوجود واما لسبب فوجوده ضده ويجب يستلزم الدور والى هذا اشار بقوله ولاستلزام انقلاب الحقائق او الدور

واما ابطال انه مناف لما سواه فلانه ان كان قائما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر وان كان قائما بغيره

فلا بد وان يكون قائما بالجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايضا ضدا للجوهر فلا يكون على التقديرين

منافيا للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال انه يفنى

به الموجودات فلان اعدامه للموجودات ليس اولى من اعدام ذلك الموجودات اياه مع ان الدخول في الوجود مقابل هذا اولى

من حيث ان المشهور ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله ولانتفاء الاولوية واثبات بقاء

لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين واثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما

ابتداء او بواسطة ذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمصنف

ابطل هذا المذهب وقال في ابطاله واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك

لان البقاء لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول يلزم الترجيح من غير مرجح لانه يمكن ان يكون

كل من الجوهرين اعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا للاخر لاستحالة الدور ويكون

احدهما شرطا للاخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للاخر اولى من العكس وان كان

الثاني فلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل

فيلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله تعالى اعدام الجوهر

لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر فابطل المصنف ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه

اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني وحصوله في الزمان

الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه بواسطة

ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين محمد صلى الله عليه وآله مع امكانه

ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا في المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني وذهب طائفة من المحققين الى

ان المعاد النفساني والمراد به وجود الروح بعد موت البدن وخرابه ويمكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد

الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه لكن يجب ان نعتقد على الوجه الذي ذكره الانبياء لانهم صادقون

وذهبت طائفة الى نفيهما والمصنف احتج على وجود المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى وعد المكلف بالثواب على الطاعة

وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء

للوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية

فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا وهذا الثاني مبني على قاعدة

الحسن

التحسين والتقبيح العقليين وان العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المص والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما
واقع اما الروحاني فلما بين من ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل قوله تعالى
ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتيهم الله من فضله وقوله تعالى
يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل العقل باثباته لكن
قد ورد في القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا تقبل التاويل منها قوله تعالى من يحيي العظام وهي
رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل
الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه اذا كنا عظاما نخرة
وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر
علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يحصى
فالمعاد الجسماني من ضروريات دين محمد عليه السلام لانه ممكن اخبر به الصادق فيجب التصديق والايمان به واما انه
ممكن فلان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب
شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا آخر وصار جزء بدن المأكول جزء بدن الآكل
فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه
في آن واحد جزء في شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه وهذا مع افضائه
الى الترجيح بلا مرجح يثبت مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم تقرير الجواب ان
المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضلة
في الانسان الآكل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قول المص ولا يجب اعادة فواضل المكلف ثم ان كان من الاجزاء
الاصلية للمأكول اعيد فيه والا فلا وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق
وتولد البدن من غير توالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر
الاجساد بانه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون بعود الروح الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم
الافلاك وهو يوجب انخراق الافلاك وهو محال وبانه يلزم تولد البدن من غير التوالد وذلك عند العقلاء
وهو ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانها لا تسعها
لقوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض فبالضرورة يكون فوق الافلاك اعني خارجها وذلك محال لان
الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد للجهات وبه ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع تابيد الثواب والعقاب
بانه يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق وعدم تناهي القوى الجسمانية لان وصول الثواب دائما ووصول العقاب
بالنسبة الى النفس دائما يوجب التحريكات الغير المتناهية واجاب المص عن هذه الوجوه بانها استبعادات ولا
امتناع في شيء مما ذكر فان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا فكان انخراقها الذي هو عدم جائزا على ان عود
الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك جائز ومما ذكر من حدوث

المحدد فهو مسئلة فلسفية لا نسلمها ودوام الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن والتولد ايضا ممكن كما في حق آدم عليه السلام

والقوى الجسمانية فلا يتناهى ايضا لها وكذا فعلها بواسطة ويستحق الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم

والاجلال والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع قصد الى الرفع منه بفعل الواجب والمندوب وفي فعل

ضد القبيح وهو تركه على مذهب من يثبت الترك ضدا والاخلال به اي بالقبيح بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه

يعني يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب

كذلك اي يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعل المندوب ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والضد لانه ترك

قبيح اي انما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب والمدح اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال به اي بالقبيح لانه

اخلال به فانه اذا فعله لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب والمندوب لا لما

ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح او اخل به لغرض آخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح

والثواب وانما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة لان الطاعة مشقة الزمها الله تعالى المكلف فالزام المشقة

من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم والعوض لا يكون الا نفعا ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به

لكان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن

اتضاع حال الغير مع قصده بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم

ان المعصية يستحق بها العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها واللطف على الله واجب ولدلالة

السمع من القرآن والاحاديث على ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب لما كان لقائل

ان يقول لو كان الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف

اذا اخل بالواجب والقبيح كان مستحقا للمدح والذم ايضا فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق المدح والذم

في مكلف وهو ممتنع اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين استحقاق المدح باعتبار

الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ذهب ابو القاسم

البلخي الى ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للنعم التي انعم الله بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فهو ابطله

بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب

عليه شكره على تلك النعمة من غير ان يصل اليه ثواب والقبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب التكاليف

لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل به مع الجهل دليل آخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان العقل يقضي بوجوب

شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان

التكاليف ليست شكرا اولى فهو مغلط ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب او

المندوب او الاخلال به اي بالقبيح شاقا اذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى الثواب

ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الندم على فعل الطاعة فان الطاعة حال صدورها

عن الفاعل يمتنع الندم عليها فلا فائدة في اشتراطه ضرورة مع انها سبب لاستحقاق الثواب لعدم رفع الندم

شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في استحقاق الثواب انتفاء النفع العاجل اذا فعل الفعل المكلف به للوجه
اي لاداء الوجه لوجوبه او للوجوب لوجه الندب او للندب ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم
الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن
بالاهانة واختاره المص واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم
والاجلال وكذلك من فعل الفعل القبيح فانه يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامهما ذهب المعتزلة الى انه يجب
دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم واختاره المص واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة
وكذا دوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب
والى هذا اشار بقوله لاشتماله على اللطف الثاني ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي
وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر
والى هذا اشار بقوله ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب
لو كان منقطعا لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما
لما سيأتي متصلا بهذا البحث والى هذا اشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اي يلزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع
حصول ضده الالم الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول النفع السرور الذي هو نقيضه
ويجب خلوصهما اي خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا
من العوض والتفضل اذا كانا خالصين وانه غير جائز والى هذا اشار بقوله والا لكان الثواب انقص حالا من العوض
والتفضل على تقدير حصوله اي حصول الخلوص فيهما اي في العوض والتفضل واما العقاب فلانه ادخل في باب الزجر
من الثواب فيجب خلوصه بالطريق الاولى والى هذا اشار بقوله وهو ادخل في باب الزجر ولما كان لقائل ان يقول
ان الثواب لا يخلص عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو
اعلى درجة ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تع ويجب عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا
يكون الثواب خالصا من الشوائب وايضا فان اهل النار يتركون القبائح فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم
خالصا عن شوب من الثواب اجاب عنه فقال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته فلا يكون مغتما
بمشاهدة من هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب ينفي عنهم مشقة
ترك القبائح واهل النار ملجئون الى ترك القبائح فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن الشوب ويجوز توقف
الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله تع خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف
على شرط واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تع وحده من غير
ان يصدق بالنبي ص ورسالته مثابا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف بالله تع وحده من غير
وان لم يصدق بالنبي والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة
الى الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتاخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة

طاعته المتاخرة وسماه المحققون واختاره واحتج عليه بانه ظلم لان من اطاع واساء وكانت اسائته اكثر يكون بمنزلة
من لم يحسن ومن كان احسانه اكثر يكون بمنزلة من لم يسئ وان تساويا يكون بمنزلة من لم يصدر عنه احدهما ولكنه
عند العقلاء ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء بوعده ولعدم ثم القائلون بالاحباط والتكفير
اختلفوا فقال ابو علي ان المتاخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي
من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وان تساويا صارا كان لم يكن وهذا هو الموازنة والمصطاد
ابطال مذهب ابي هاشم فقال ولعدم الاولوية اذا كان الآخر ضعفا وحصول المتنافيين مع التساوي بيانه
انا لو فرضنا انه استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فليس اسقاط احدى الخمستين من العقاب
دون الاخرى ليس اولى من العكس فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه ولا يسقط شيء منهما وهو المطلوب ولو
فرضنا انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط احدهما للآخر لم يسقط الثاني
بالمعدوم لاستحالة صيرورة المعلوم في المعدوم علة او مؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما معا لان علة
عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما دفعة وجدا دفعة لان العلة موجودة حال حدوث المعلول وهما
موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين واجيب بان كل واحد من العلتين يؤثر في الاستحقاق
الناشي عن الآخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يجد في
المزاج ايضا والجواب ليس هنا تاثير وتاثر حقيقي بل معنى احباط الطاعة واستحقاق الطاعة واستحقاق
الثواب ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها ويخرج
الجواب عن الصورة الاولى ايضا فان اسقاط احدى الخمستين وان لم يكن اولى من الاخرى لكن المختار يرجح ايهما شاء
على ما مر من امثلة الهارب والجائع وعبر بهما والكافر مخلد وعقاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاقه الثواب
واتفق عند العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع والكافر المبالغ في الاجتهاد
الذي لم يصل الى المطلوب زعم الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولانه بعد سعيه
وجهده الطاقة من غير تقصير قبيح عقلا وذهب الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه قبل ظهور المخالف
فان الكفار في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين قتلوا وحكم النبي بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من اعتقد
الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام
فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري وقوله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج خطاب على اهل الدين لا الى الخارجين من الدين وكذا اطفال المشركين عند الاكثرين
لدخولهم في العمومات ولما روي ان النبي قال انهم في النار حين سئلت خديجة عن حالهم وقال المعتزلة وبعض
الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة لما ورد في الحديث ولان تعذيب من لا جرم له ظلم واما ان عذاب
صاحب الكبيرة هل هو منقطع ام لا فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة الى انه منقطع
واختاره المصنف واحتج عليه بان صاحب الكبيرة مستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره

لا شك أن الإيمان أعظم أعمال الخير فإن استحق العقاب بالمعصية فإما أن يقدم الثواب على العقاب فهو باطل لا تعالى
أو بالعكس وهو المطلوب ولأنه لو لم ينقطع عذابه يلزم أن من أطاع الله مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره لا ينقطع
عذابه وهو قبيح عقلاً والسمعيات منا ولنا دوام العقاب مخصوص بالكافر والسمعيات التي تمسك المعتزلة بها على
انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها ومن يقتل مؤمناً
متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها ومن يتعد حدود الله يدخله ناراً خالداً فيها منا ولنا أما تخصيص العموم بالكفار
وحمل الخلود على المكث الطويل وأما قولهم إن الثواب والعقاب ينبغي أن يكونا دائمين لما تقدم فإن أريد دوام
العقاب دوام عقاب الكفار فمسلم والعفو واقع لأنه حقه تعالى فجاز إسقاطه ولا ضرر عليه في تركه والمكلف
يحسن إسقاطه ولأنه إحسان وللسمع انعقدت الأمة على أن الله تعالى يعفو عن الصغائر ومن الكبائر بعد
التوبة ولا يعفو عن الكفر قط واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر بدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة إلى أنه
جائز عقلاً غير جائز سمعاً وذهب الباقون إلى وقوعه عقلاً وسمعاً واختاره المصنف واحتج على وقوعه عقلاً
أن العقاب حق الله تعالى فجاز له إسقاطه وبأن العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى في إسقاطه
وكل ما كان كذلك فإسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع ولأن العفو إحسان والإحسان على الله تعالى واجب
وعلى وقوعه سمعاً بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وقوله تعالى يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً إلى غير ذلك
من النصوص فإن قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر أو عن الكبائر بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولاً
عن الظاهر من غير دليل ومخالفة لأقاويل من يعتد به من المفسرين فلا يصح وروده مما لا يكاد يصح في بعض الآيات
مثل قوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به الآية فإن المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة بأن ما
دونه وكذا يعم كل واحد من العصاة فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للتخصيص على أن تخصيصها
بالصغائر هو بل شأن الشرك معلوم أنها في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه والإجماع على
الشفاعة وقيل لزيادة المنافع ويبطل ما في حقهم اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى أن
يبعثك ربك مقاماً محموداً وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهبت المعتزلة إلى أنها عبارة عن طلب زيادة المنافع
للمؤمنين المستحقين للثواب وأبطله المصنف بأن الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين
للنبي لأنا نطلب زيادة المنافع له وهو مستحق للثواب والتالي باطل لأن الشفيع أعلى مرتبة من المشفوع له وفي
المطاع لا يستلزم نفي المجاب إشارة إلى جواب دليل المعتزلة بتقريره أن الله تعالى قال ما للظالمين من حميم ولا
شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة وتقرير الجواب
أنه تعالى نفى الشفيع الذي يطاع ونفي الشفيع الخاص لا يستلزم نفي الشفيع مطلقاً وما في السمعيات منا ولنا ما لكفار
إشارة إلى جواب أسئلة لهم مثل قوله تعالى وما للظالمين من أنصار وقوله تعالى يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئاً وقوله تعالى
فما تنفعهم شفاعة الشافعين وتقرير الجواب أن هذه الآيات منا ولنا تخصيصها بالكفار جمعاً بين الأدلة

البحث في التوبة وبيان تحقيق معناها وكيفيتها

على انا لا نسلم العموم في الازمان والاحوال وان سوق الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وايضا الظالم على الاطلاق
هو الكافر وحمل النص عليه لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خصم والنصرة دفع السوء عن مدافعة ومغالبة
وهل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
ذهب طائفة الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم والحق عند المصنف صدق الشفاعة فيهما
اي في زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع واسقاط مضار
اولى وقد يقرر وجه الابطال المذكور اعني لزوم كوننا شافعين للنبي ويمكن الجواب عنهما باعتبار زيادة قيد
فيهما اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له ثم بين ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي بقوله ادخرت
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال
والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها
لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار واجبة عقلا لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف
منه ودفع الضرر واجب فلا بد من الضرر لئلا يكون واجبا ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب هذا
عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا الى الله
جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك ويندم على القبيح لقبحه والا انتفت التوبة فان من ندم على المعصية
لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او لغرض آخر لا يكون تائبا وخوف النار ان كان الغاية فكذلك يعني
ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا من ان التوبة
هو الندم لقبح المعصية لا لغرض آخر وكذا الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا كان لانه
اخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المرض او لنقصان المال او عرضه او لخوف النار لم يكن توبة
ولا يصح من بعض لما ذكرنا ان الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه
قبيح او اخلال يلزم ان لا يصح التوبة من بعض القبائح دون بعض لانه اذا ندم من فعل قبيح دون قبيح ظهر انه
لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر آخر يوجد في بعض دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح
التوبة من قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك
لانه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح في
القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون
واجب ورد المصنف قوله ولا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح
لكونه قبيحا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه واجبا فانه يحصل بالاتيان بواجب دون
واجب اقول فيه نظر لان الكلام في الواجبات التي صدر من الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة
والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة في
ونحوه كفارة والظاهر ان الامتثال لا يحصل بالاتيان بواحد منها بل بالاتيان بالجميع كما في ترك القبيح من غير فرق ولو

اعتقد الحسن فيه لصحت التوبة اي لو اعتقد التائب في بعض القبائح الحسن صحت توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون
قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه وكذا المستحقر اي لو استحقر التائب احد الفعلين
واستعظم الآخر من حيث القبح حتى اعتقد بالحقير او وجوده بالنسبة الى العظيم كالعدم وتاب عن العظيم دون
الحقير يصح توبته لانه تاب عنه لقبحه كمن قتل ولد الغير وكسر قلما له فندم من قتل الولد دون كسر القلم صح توبته
والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه اي على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر
لانتفاء ترجيح الداعي بالنسبة اليه وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح لقبحه ولا يلزم من ذلك ان يكون
الندم على البعض الذي تحقق معه الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا
الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل فان الافعال تقع بحسب الدواعي فاذا كان داعيه
فعل لاجل الاحتياج على داعيه بعض آخر اختص الفعل الذي يكون داعيه للاحتياج بالوقوع واذا اشترك مع غيره في الدواعي
اقول لا يخفى على المتأمل ان محصل ما ذكره من التحقيق عدم الفرق بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره
ابو علي فآخر كلامه يناقض اوله ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض وفيه
تأول كلام امير المؤمنين واولاده عليهم السلام وهو ان التوبة لا تصح عن بعض دون بعض في اللزوم الحكم بقضاء
الكفر على التائب المقيم على صغيره والذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم كما في ارتكاب
الفرار من الزحف وقد يفتقر الى امر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه
وقضائه وعدمهما فمنه ما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخل في اخراجها فالذنب باق والى
ان يؤدي ومنه ما يجب قضاؤه فاذا قضى سقط كالصوم والصلوة ومنه ما لا يبقى ولا يقضى بل يسقط
عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة العيد او صلوة الجنازه وان كان الذنب في حق آدمي استتبع ايصاله
الى صاحب الحق ان كان ظلما وامكن الايصال بنفسه الى صاحب الحق او وارثه والايصال انما يكون برد المال او تسليم
النفس او العضو اليه او الى الحاكم للاقتصاص او العزم عليه مع التعذر اي تعذر الايصال بان لا يبقى صاحب الحق
ولا وارثه او امتنع الايصال واذا كان الذنب ضلالا او ليس ذلك الذي ذكرنا من تسليم النفس واداء الحق
او قضائه وايصال الحق الى صاحبه والعزم عليه وغير ذلك جزء من التوبة بل واجب خارج عن التوبة حتى لا
يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته
في حق الله وكان منع القصاص من مستحقه معصية مجددة تستدعي توبة اخرى لا تقدح في التوبة عن القتل
ويجب الاعتذار عن المغتاب مع بلوغه اي اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الآدمي هو الاغتياب وجب على المغتاب
الاعتذار من اغتابه ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضررا من الغم بسبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار
عنه ولا يجب تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه افحش وان لم يبلغ اليه لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل
بسبب الاغتياب عليه الم [illegible] كلا القسمين التوبة لانه خالف [illegible] تعجب قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب
احدكم ان يأكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على

الثالث الندم على التفصيل ان كان يعلم القبائح مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل
فيما علم مفصلا وقال المصنف فيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره مفصلا
وفي وجوب التجديد فيه اشكال قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة
لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار وقال
المصنف فيه اشكال لانه امر لو لم يندم عليها اذا ذكرها لكان مشتهيا لها اذ ربما يصرف عنها صفحا من غير ندم
عليها ولا اشتهاء لها ولا ابتهاج بها وكذا المعلول مع العلة اي فيه ايضا اشكال فانه اذا فعل العلة عن المكلف
وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلولة فيجب الندم على الرمي
والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على الرمي وكذا وجوب سقوط العقاب بها فيه ايضا
اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم
واحتجوا بان العاصي اذا بذل وسعه في التلافي والتدارك فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء
اليه فيسقط ذمه بالضرورة واعترض بان من اساء الى غيره وهتك حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل
قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها الحاصل
وسقوط العقوبة عندها بفضله تعالى قال بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وقد اكثرهم بفضل التوبة واختاره المصنف واحتج عليه
بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت محبطة بدون الثواب لكنها قد تقع والى هذا اشار بقوله لانها قد تقع محبطة
ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتأخرة عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي
يسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب من المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب
الشرب والى هذا اشار بقوله ولولاه لانتفى الفرق بين التقديم والتأخير ولما اختص التوبة عن معصية
معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية والى هذا اشار بقوله والاختصاص
اي لولاه لانتفى الاختصاص واحتج الاخرون بانه لو كان بفضل التوبة لسقط توبة العاصي عند معاينة العذاب
واشار المصنف الى جوابه بقوله ولا تقبل في الاخرة لانتفاء الشرط فان ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها بل
للضرر واقع لا محالة وتواتر السمع بدوام عذاب القبر للكافر والفاسق مما اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف
واتفق عليه الاكثر بعده وانكره ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة وللمثبتين ان الامر ممكن
في نفسه اما امكانه فظاهر واما اخبار الصادق به فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم
الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب عطف في هذه الاية عذاب القيامة على العذاب الذي هو عرض النار
صباحا ومساء فعلم انه غيره وقبل قيام الساعة فهو في القبر ولقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين واحد الحياتين ليس الا في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالعذاب فيه وللاحاديث المتواترة المعنى
كقوله القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما يعذبان و
ما يعذبان عن كبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله

اشير هو اعلى الهول فان عذاب القبر ... وكقوله في حق سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلف
بها اضلاعه الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح وآخر المشكوك قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة وضمير فيها للجنة اي لا يذوق
اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على
انتفاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل دخول الجنة واما قوله تعالى الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم
موتة في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه
لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها فان قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفة
للمعقول فاما على تقدير مخالفتها اياه فيجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يستقيم لكم وجه احتجاج بها
ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يتفتت اجزاؤه ولا نشاهد فيه
احياء ولا مسائلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكله السباع والطيور
وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق وصار رمادا وذري في الرياح العاصفة
شمالا وجنوبا قبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسائلته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصي
عن هذا فقال القاضي واتباعه في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء والمسائلة مع عدم المشاهدة
كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي جبرئيل وهو بين اظهر اصحابه
مع ستره عليهم واما الصورتان الاخريان فانا لا نتمسك فيهما الا باشتراط البنية في الحيوة وهو
تم عندنا فلا يبعد في ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلافا للعادة فان خوارق
العادة غير ممتنعة في مقدور الله تعالى وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب
دل السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها
اما الميزان فقد قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في
عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب اكثر المفسرين الى ان الميزان له كفتان
ولسان وشاهين وعماد عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض
المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت
في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر
والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بانه توزن
صحائف الاعمال وقيل بل تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ
الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر فيه وعظم
المقام واما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون
ادق من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار

قال الله تعالى وإن منكم إلا واردها وأنكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعماً منهم أنه لا
يمكن العبور عليه ولو أمكن فعبه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة قطعاً قالوا بل
المراد منه طريق الجنة المشار إليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار إليه بقوله تعالى فاهدوهم
إلى صراط الجحيم وقيل المراد الأدلة الواضحة وقيل العبادات كالصلاة والزكاة ونحوهما وقيل الأعمال
الرديئة التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب أنه يمكن
العبور كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله يسهل الطريق على من أراد كما
جاء في الحديث أن منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز
رجلاه وتتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه وأما الحساب فقد قال الله تعالى إن الله سريع الحساب وقال
صلى الله عليه وآله حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وأما تطاير الكتب فقد قال الله تعالى وأما من أوتي
كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً وقال وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم
القيامة كتاباً يلقاه منشوراً والسمع دل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضات مؤولة
جمهور المسلمين على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافاً لأكثر المعتزلة كأبي هاشم والقاضي عبد
الجبار وغيرهما حيث زعموا أنهما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الأول قصة آدم وحواء عليهما السلام وإسكانهما
الجنة ثم إخراجهما عنها بأكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة
وانعقد عليه الإجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة
لإجماع المسلمين ثم لا قائل بوجود الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى
ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعالى في حق الجنة أعدت للمتقين
أعدت للذين آمنوا بالله ورسله وأزلفت الجنة للمتقين وفي حق النار أعدت للكافرين وبرزت
الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور
ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل إليه بلا قرينة وتمسك المنكرون بوجوه
الأول أن خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني أنهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى
كل شيء هالك إلا وجهه واللازم باطل للإجماع على دوامهما والنصوص الشاهدة بدوام أكل الجنة و
ظلها وأجيب بتخصيصهما من آية الهلاك جمعاً بين الأدلة وبحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل إن
المراد بهلاك كل شيء أنه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الإمكاني فيتحقق الهالك في غير المعدوم
وبأن الدوام المجمع عليه هو أنه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يعتبر على العدم زماناً
يعتد به كما في دوام المأكول فإنه على التجدد والانقضاء قطعاً وهو الإيماء في [illegible] الثالث أنه
قال الله تعالى في وصف الجنة عرضها عرض السموات والأرض وذلك لا يتصور إلا بعد فناء السموات
والأرض لامتناع تداخل الأجسام وأجيب بأن المراد عرضها كعرض السموات والأرض لامتناع أن يكون

عرضها

عرضهما عرضهما بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا
او احدهما موجود والاخر معدوم والتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض يحمل هذه على
ذلك كما قال ابو يوسف رحمه الله ... والايمان في اللغة هو التصديق قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف
وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك به وقال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث اي
تصدق واما في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم
تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا وهو في الشرع تصديق خاص وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال
قوم انه اعمال الجوارح وذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كان او
نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفروضة من الافعال والتروك
دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل
بالاركان وقال طائفة هو التصديق مع كلمتي الشهادة ويروى هذا عن ابي حنيفة ولعل هذا هو مراد
المصنف حيث قال تصديق بالقلب واقرار باللسان ولا يكفي الاول يعني التصديق بالقلب وحده لعين ابليس
لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي هو التصديق القلبي
فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك انهما متقابلان ولا يكفي الثاني
يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس
من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في هاتين الآيتين التصديق باللسان
ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط وللاشاعرة الآيات الدالة على محلية القلب
للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ونحو ذلك
الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع
الايمان منهم ويؤيده دعاء النبي اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا
الله هلا شققت قلبه واذا ثبت ان محل الايمان القلب فلا بد ان يكون عبارة عن التصديق لان فعل القلب
اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه على ذلك التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوي وكان على
الشارع ان يبين النقل بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالها ولو نقل لاشتهر اشتهار
نظائره بل كان هو بذلك اولى لكن الشارع لم يزد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
كما نقلنا فيما مر آنفا والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان ان جزء الايمان مفرد واما العمل الصالح
معطوف وهو عليه في عدة مواضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل
صالحا والحال ان الشيء لا يعطف على نفسه وايضا قد قرن الايمان بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال والحال ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا
مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من شانه وهذا مع عدم تصديق الشرع في بعض ما علم مجيئه

بها بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر
الخالي عن التصديق والتكذيب فالى هذا اشار بقوله اما مع التصديق او بدونه يعني ان عدم الايمان اعم
من ان يكون مقارنا للتصديق الايماني وهو الشك فيه او لا يكون مقارنا للتصديق الايماني بان يخلو عن كلا التصديقين
واعتذر الامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد
كذبه في ذلك فعرف ضعف الظهور والمنع فانه يقبل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات
او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي في جميع ما جاء به فيجب ان لا يكون حد الايمان
مانعا ولا حد الكفر جامعا وان جعلت ترك المامورات وارتكاب المنهيات علامة التكذيب وعدم
التصديق لم يكن حد الايمان جامعا لخروج مرتكب الكبيرة من الفساق عنه ولا حد الكفر مانعا لدخوله فيه
قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل بعض محظورات
الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه ولوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف
بالشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر وتفصيل ذلك الى ما نص عليه ويختلف فيه منصوص
عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والفسق الخروج عن طاعة الله تع مع الايمان والنفاق
اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حقيقته فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة فانه عندهم
لا مؤمن ولا كافر بل هو منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول
او بالفعل الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصي قولا او فعلا واجب والامر
بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب سمعا اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر انه يجب بالشرع او يجب بالعقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما عقلا وذهب الاشاعرة
الى وجوبهما شرعا واختاره المصنف فقال انهما واجبان سمعا والدليل عليه الاجماع فان القائل فيها قائلان
قائل بوجوبهما مطلقا وقائل بوجوبهما باستثناء الامام فقد اتفق الكل على وجوبهما في الجملة والكتاب كقوله تع
ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والامر في الوجوب والسنة كقوله
لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب
لهم توعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب والا اي وان لم يجبا شرعا بل وجبا
عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال بحكمة الله تع واللازم بقسميه باطل بيان الملازمة انهما لو وجبا
عقلا لوجبا على الله تع لان كل واجب عقلي فهو واجب على من حصل في حقه وجه الوجوب ولو كانا
واجبين عليه تع فان كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان
تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمة الله تع لا يقال انما يخل بالواجب العقلي وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اي شرط
وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما عالما بان ما يامره معروف وان ما ينهى عنه
منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر والمامور والناهي والمنهي

عنه

ويجوز التناهي أي الشرط الآخر أن يجوز في ظنه تأثير أمره ونهيه وإفضائهما إلى المقصود فإذا لم يظن أنهما
يفضيان إلى المقصود لا يجبان عليه والشرط الآخر تجويز انتفاء المفسدة أي يظن أن لا مفسدة لا بالنسبة
إليه ولا بالنسبة إلى بعض إخوانه إذ لو انتفى هذا الظن لا وجوب عليه وينبغي أن لا يتجسس عن أحوال الناس
للكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله تعالى إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة
في الذين آمنوا الآية فإنه يدل على حرمة السعي في إظهار الفاحشة ولا شك أن التجسس سعي في إظهارها
وأما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤوس
الأشهاد الأولين والآخرين وقوله عليه السلام من أتى بشيء من هذه القاذورات فليسترها بستر الله تعالى
وأيضا قد علم من سيرته عليه السلام أنه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره إظهارها ثم إنه فرض كفاية
لا فرض عين فإذا قام به قوم سقط عن الآخرين وإذا أطبق كل طائفة أنه لم يقم به الآخر أثم الكل بتركه

هذا آخر ما تيسر لنا من شرح تجريد الكلام والحمد لله للتوفيق على الإتمام

وجعله ذخرا لنا إلى يوم الدين إنه موفق ومعين

قد وقع الفراغ من تسويده في سنة ١٢٥[illegible]

على يد أقل الناس كلب علي

ابن عباس [illegible]

عفا الله عنهما

[illegible]

الحمد لله رب العالمين حمد الشاكرين
وصلى الله على محمد وآله أجمعين وبعد فلما كان الكتاب المستطاب [illegible]
[illegible] هذا الكتاب [illegible]
ما لا يخفى [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]